Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - luglio - settembre 1975 - anno X - numero 3

SOMMARIO

* L'UNITA' DELLA TEOLOGIA

ARTICOLI:

263 **Gianni Baget-Bozzo - Edoardo Benvenuto** - Per una fondazione della metafisica come scienza.

286 **Edoardo Benvenuto** - La rinascita della teologia speculativa.

303 **Denise Judant** - Maria figlia di Levi o figlia di Davide? (I).

330 **Michel Schooyans** - Aborto e società dei consumi.

LIBRI:

341 **Recensioni:** « Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin » di M. Corbin / « Mysterium salutis » di AA. VV. / « Nietzsche et la critique du christianisme » di P. Valadier / « Orient et Occident » di W. De Vries / « L'Eglise du Saint-Esprit » di N. Afanassief / « La fine dell'età profana » di F. Morandi / « I tabù della storia della Chiesa moderna » di F. Molinari.

POSTILLE:

369 Un « fumetto » che si chiama Concilium *(Edoardo Benvenuto)* - Il ruolo della politica *(Gianni Baget-Bozzo)* - Nove tesi per un'etica cristiana *(Gianni Baget-Bozzo).*

384 Libri ricevuti.

L'unità della teologia

L'unità della teologia è un argomento di cui è necessario parlare perché, a seconda dell'esatta fondazione del suo concetto, se ne possono trarre conseguenze più o meno felici.

Se le parole conservano ancora un significato, è ovvio che « unità » significhi unica sorgente e coerenza interna obiettiva, e quindi armonia e rispondenza fra le parti.

La gravità della questione circa l'unità della teologia sta in quanto segue: se è data dall'Alto, l'unità non può essere manomessa dagli uomini; se viene dal basso, ossia viene attribuita dagli uomini, l'unità può assumere strutture diverse. In questo secondo caso, è più che evidente, si ricadrebbe nel pieno relativismo, che è la distruzione di tutta la realtà cristiana. Allora non ci sarebbe scampo per il cristianesimo che passerebbe, armi e bagagli, nel puro dominio dell'archeologia. Non è una battuta, è un rischio che bisogna veder bene in faccia, che sarebbe estremamente colpevole cercare di aggirare.

L'unità obiettiva della teologia deriva dall'unità della Rivelazione. Questa, venendo da Dio, riflette l'unità che è in Dio, unità che nelle molte verità diviene armonia e perfezione di disegno. Non è concepibile che Dio lasci cadere nella sua Parola, comunicata agli uomini, delle contraddizioni od anche delle semplici dissonanze. Se è vero Cristo Figlio di Dio, se sono vere la sua Missione e la sua Parola, è certa l'unità obiettiva della teologia. Ed è altrettanto certo che sarebbe un errore distruttivo il voler dare alla teologia un'unità diversa da quella che Dio le ha offerto, ponendo al suo centro ora un'affermazione ora un'altra, componendola addirittura secondo un criterio evoluzionistico, con la disinvolta facilità con cui si può impastare la creta. No, la teologia non è creta e non s'adatta al capriccio di artisti viziati.

Tuttavia, a questo punto, sorgono dei problemi: l'unità obiettiva della teologia può essere percepita dagli uomini che accettano la divina Rivelazione, e quest'unità obiettiva si salva quando si producono delle elaborazioni

teologiche? Si tratta sostanzialmente di due questioni distinte, anche se in qualche modo subordinate fra loro. Vediamole per ordine.

1) *L'intelligenza umana è in grado di percepire l'unità obiettiva della teologia, perché ha la capacità di percepire la verità obiettiva. La nostra rivista si è già occupata, più volte e da diverse angolazioni, di tale questione. La risposta è chiara: Dio, parlando e servendosi quindi di termini, di idee e di fattori familiari alla consuetudine mentale degli uomini, ha implicitamente dimostrato di essere garante della verità, sia pure analogica, degli stessi. In altre parole, Dio ha attestato l'obiettività del nostro apprendimento, delle nostre idee, del nostro raziocinio. Se per assurdo così non fosse, Dio non avrebbe rivelato nulla. Chi voglia negare il valore obiettivo dell'attività mentale degli uomini, è obbligato, di conseguenza, a negare del tutto che Dio abbia mai detto qualcosa agli uomini, e a ritenere che Egli abbia fatto loro pervenire soltanto dei segni senza significato. Il che non è, come sappiamo.*

In effetti l'intelligenza guidata dal magistero ha potuto rilevare come ogni cosa si riduca alla Trinità divina, al mistero dell'Incarnazione ed a quello della vita divina comunicata agli uomini. Ha altresì potuto notare che sono perfetti i ritmi fra Cristo e la sua Chiesa, tra l'elemento umano e divino in Cristo e l'elemento umano e divino nella Chiesa, nel Sacrificio, nei Sacramenti, nell'Eucaristia. Il ritmo divino diviene norma per la libera volontà degli uomini e si chiama Legge. E' per questa coerenza che non si può toccare un dogma senza inevitabilmente distruggere gli altri, non si può dubitare (come taluni fanno) del peccato originale senza sovvertire così tutto il fatto della Redenzione. La filosofia della teologia ha indubbiamente ancora da crescere (ed è amplissimo campo di ricerca) per scoprire le affinità, le rispondenze ed i ritmi che sottendono tutta la Parola di Dio.

Le verità della Rivelazione si potrebbero veramente

definire come i punti del cerchio, che stanno tutti egualmente distanti dal centro.

2) *Tra la Rivelazione e la teologia intercorre l'elaborazione compiuta dagli uomini. In questo processo di distinzione, di catalogazione, di disposizione e di approfondimento rimane nella teologia quell'unità che proviene dall'Alto, ossia dalla Rivelazione appunto? La risposta è sì. Perché?*

Perché la teologia ha quali strumenti di prova quelli offerti direttamente o comunque garantiti dalla Rivelazione. Chi esce da questo campo ed ignora l'unico vero criterio e metodo teologico, come oggi succede ai più, non fa teologia. La Rivelazione non soltanto dà, ma anche protegge.

Infatti nel lavoro di distinzione, catalogazione, etc. l'intelligenza umana è garantita dal magistero infallibile della Chiesa. Tale magistero esiste quando esistono talune condizioni, ben note. Esso conchiude una logica, stringe e salda il perfetto cerchio. Nel secolo IV si trattava di approfondire il concetto dell'unione cosiddetta ipostatica in Cristo. Le fatiche di questa ricerca durarono più di mezzo secolo e praticamente giunsero fino a Calcedonia (450). Divennero chiari il concetto di persona e quello di natura. Tutta la Chiesa, seguendo il magistero, approvò. La penetrazione del mistero eucaristico fu invece più lunga, anche se meno laboriosa: si protrasse fino al secolo XIII, ma alla fine la Chiesa approvò, e per secoli cantò e canta tuttora il risultato di quella mirabile operazione intellettuale.

L'unità della teologia è il cerchio che si chiude *non all'intelligenza, per la quale non esistono porte sigillate da Dio, ma alla possibilità di scimmiottare il diavolo, che cerca di imitare Dio alla rovescia. L'unità della teologia mantiene la verità in un sistema che è aperto all'approfondimento, ma è chiuso all'invenzione arbitraria. Chi vuol negare quest'unità è costretto a negare tutto, a cominciare da Cristo.*

PER UNA FONDAZIONE DELLA METAFISICA COME SCIENZA

ARTICOLI

Lo scopo del presente articolo è di presentare una definizione della metafisica come scienza. E' nostro avviso che tale nuova fondazione sia possibile, dopo la filosofia critica ed il suo esito, solo qualora si affianchi il *ripensamento* agostiniano del platonismo alla *critica* aristotelica del platonismo. Non riteniamo che la formulazione classica della metafisica come scienza dell'ente e delle sue cause o come filosofia dell'essere possa considerarsi adeguata al problema metafisico dopo la dialettica e la fenomenologia. Proponiamo pertanto un'altra definizione della metafisica come scienza, ossia quella di scienza dell'intelligibile e dei suoi fondamenti. Crediamo infatti che la problematica dell'essere in metafisica e le soluzioni cui ha condotto (dall'ontologismo all'intuizionismo), portino ad una via chiusa, il cui fallimento si ripercuote immediatamente sulla teologia, rivelandosi come causa principale della sua presente crisi. La metafisica muove, come suo primo principio, dall'*intelligibile,* cioè da una *manifestazione.* E' appunto questa manifestazione il punto di origine del pensiero e della coscienza della differenza, che è l'uomo.

PROLOGO A LONDRA

Tutto è cominciato una sera d'inverno del 1670. Cinque o sei amici si erano riuniti in casa di John Locke e discutevano fra loro su argomenti oscuri e profondi, probabilmente di metafisica. Ben presto si trovarono ad un punto morto per le difficoltà che si levavano da ogni parte. Fu allora che Locke intuì l'esigenza di una *preventiva indagine critica:* « dopo esserci affaticati per qualche tempo, senza aver fatto un passo avanti nella soluzione dei dubbi che ci imbarazzavano — racconta Locke nella *Epistola al lettore* —, mi venne fatto di pensare che eravamo su una strada sbagliata, e che, prima di impegnarci in ricerche di quel genere, era necessario esaminare la nostra stessa capacità e vedere quali *oggetti* siano alla nostra portata e quali invece siano superiori alla nostra comprensione ».

Locke sottopose questo pensiero alla compagnia, e tutti subito l'approvarono. A dire il vero, l'approvazione ottenuta da Locke si estese ben al

di là della cerchia dei suoi amici, e coinvolse, si può dire, tutto il pensiero filosofico successivo. Da allora parve a ognuno che il massimo della prudenza e dell'onestà intellettuale potesse essere conseguito soltanto se si fosse tenuta presente l'istanza di un'indagine critica preventiva. Anzi, l'impegno critico così promosso parve a ognuno così serio e rigoroso, da dover essere assunto senz'altro, omettendo l'ulteriore verifica che a rigore si esigerebbe sul suo senso e sulla sua legittimità; parve cioè a ognuno lecito *esentare* dall'indagine critica la possibilità di un esame preventivo della capacità intellettiva e dei confini che determinano gli oggetti dentro e fuori della sua portata.

Su questa base iniziale la filosofia moderna e contemporanea si è sviluppata rigogliosamente, senza manifestare per molto tempo segni di stanchezza. L'impegno critico assunto paradossalmente in modo acritico, come impegno sensato e legittimo, ha dato i suoi abbondanti frutti per quasi tre secoli di pensiero, sconvolgendo il quadro delle certezze « ingenue » alle quali era legata la vecchia filosofia; in particolare, la metafisica ne ha risentito in modo rilevante, essendo stata costretta a ridefinire i suoi contenuti, il suo ruolo, i suoi metodi, ed alla fine non è riuscita a resistere all'attacco frontale, senza sottomettersi a metamorfosi così decisive da cancellare gradualmente la propria identità.

Tuttavia oggi le cose sono ulteriormente cambiate. Come vedremo tra poco, gli ultimi sviluppi del pensiero filosofico hanno reso esplicito l'aspetto arbitrario o per lo meno discutibile della proposta critica avanzata inizialmente da Locke. Analizziamo dunque dapprima quali implicite ipotesi dipendano dalla posizione di Locke, e, nel tempo stesso, quali conseguenze ne derivino; crediamo che sia possibile enuclearle secondo il seguente elenco:

1 - Ipotesi che sia lecito (e anzi doveroso) fissare i limiti della conoscenza, ovvero le capacità dell'intelletto, prima di intraprendere qualsiasi discorso sul « reale ».

2 - Ipotesi che la metafisica, ove sia riconosciuta come branca legittima del sapere, costituisca il *secondo passo* nell'itinerario della conoscenza, a valle di una scelta gnoseologica in senso realista.

3 - Ipotesi che sia lecito (e anzi opportuno) accantonare gli enigmi metafisici che non si sanno risolvere, per affrontare liberamente e senza timore di compromettere l'obiettività dell'indagine i temi particolari accessibili ad un'analisi empirica.

TRE IPOTESI « CRITICHE » PER TRE SECOLI DI FILOSOFIA

Queste tre ipotesi sono divenute nel tempo, pur sotto diversi travestimenti, tre grandi pilastri del metodo filosofico moderno. Le ritroviamo un po' dappertutto, seguite con uguale fedeltà presso sistemi contrapposti od anche contraddittori. Esse in verità delineano un orizzonte di pensiero nel quale oggi ci muoviamo e del quale non possiamo non tener conto.

Dalla prima ipotesi non derivano soltanto le posizioni storicamente concatenate che legano a Locke Hume e Berkeley, e, successivamente, il criticismo, il positivismo e i loro succedanei, ma anche ogni posizione scientifico-filosofica che proponga di riferirsi ad un criterio di significanza, o ad un criterio di demarcazione; ogni posizione, cioè, che ammetta la possibilità di definire una frontiera nell'ambito del « reale », o dell'« universo di discorso », posta la quale restano connotati sia un interno sia un esterno (eventualmente vuoto o inaccessibile). Si può dunque dire che tutta la filosofia di ispirazione scientifica contemporanea, dal neo-positivismo al neo-empirismo ed alle varie forme della filosofia analitica, resti fedele alla prima ipotesi di Locke e si limiti a svilupparne le diverse possibili applicazioni.

Dalla seconda ipotesi derivano invece conseguenze molto gravi per la ridifinizione, o il recupero, o il rifiuto della metafisica. Infatti, da Kant in poi, è apparso sempre più conveniente ammettere che il pensiero scientifico può configurare una conoscenza utile e comunicabile anche senza un preventivo assunto gnoseologico nel senso del realismo. Si pone allora il problema delle relazioni tra una conoscenza scientifica non specificamente interessata alla sua collocazione nell'ambito delle tesi realiste, e la conoscenza metafisica che può emergere solo se il pensiero attinge una realtà « sovra-soggettiva ». In che cosa si diversifica l'una conoscenza dall'altra? Quali caratteri o quali contenuti caratterizzano gli ambiti separati di competenza che così si delineano? E poi, quali motivazioni a suo favore può esibire una gnoseologia realistica, che non siano compromesse in una concezione del reale già fortemente metafisicizzata — necessariamente in modo a-critico —? Si fa quindi strada, a questo punto, ogni tentativo di ridefinizione dei contenuti metafisici, in modo da salvare il realismo delle conoscenze scientifiche e, nello stesso tempo, da garantire uno spazio autonomo per il discorso metafisico. Il quale pertanto è proiettato verso orizzonti di globalità e di totalità, sì da riguardare il tutto mentre la scienza si limita al parziale, sì da gettar luce su ciò che trascende la sfera empirica ed afferrare la misteriosa, indecifrabile « cosa in sé ». Per questa strada, in verità, non si può fare molto cammino, sia perché all'interno del realismo riesce molto fragile distinguere il momento metafisico da quello scientifico nella descrizione di una stessa realtà, sia perché il riferimento alle dimensioni ultime, o supreme, o globali, non dà luogo ad alcuna indicazione utile o anche significativa per i temi concreti e particolari sui quali merita fare discorso. Ossia, per questa strada, derivante dalla seconda ipotesi di Locke, e seguita tuttora dagli « autentici » metafisici, si incontrano ben presto gravi difficoltà: anzitutto quelle connesse con le istanze non ben formalizzabili portate innanzi dal realismo, in secondo luogo quelle prodotte dal progressivo ritrarsi del contenuto specifico della metafisica verso regioni così dilatate e rarefatte da restare prive di effettivo interesse.

Dalla terza ipotesi, infine, deriva, secondo modalità tra loro diverse ma ben collegate, l'uso scientifico e filosofico della « sospensione di giudizio », per giungere a conclusioni parziali e provvisorie ma indipendenti dall'ado-

zione esplicita di tesi a monte impegnative sul piano filosofico, oppure per eludere le ragioni che potrebbero rendere problematica la significatività delle posizioni comunemente assunte nell'ambito delle discipline scientifiche settoriali. Non si può intendere l'anima profonda dello scientismo se non si tiene presente il ruolo fondamentale assolto in esso dall'« epoché ». L'eredità di Locke è ancora presente; si ricordi quel che egli dice nella introduzione al *Saggio:* « avviene a noi (...) ciò che avviene ad un pilota che viaggi per mare. Gli torna di estremo vantaggio sapere qual sia la lunghezza della fune della sonda, anche se egli non possa riconoscere, per mezzo della sonda che possiede, tutte le diverse profondità dell'oceano. E' già opportuno che sappia che la fune è lunga abbastanza per toccare fondo in certi punti del mare, che a lui importa conoscere per ben dirigere la sua rotta, e per evitare i bassifondi che potrebbero farlo andare in secca. Non è affar nostro in questo mondo conoscere tutte le cose, bensì quelle che riguardano la condotta della nostra vita ». Il punto è questo: « non è affar nostro »... Anche se spesso lo scienziato non è in grado di prevedere se « la sua fune è lunga abbastanza », cioè, anche se l'impegno critico non ha condotto a risultati definitivi, rimane insopprimibile la giustificazione che « non è affar nostro » venire a capo di tutte le aporìe che disseminano le zone di discorso a monte rispetto ai nostri interessi, poiché, come dice ancora Locke, « se vogliamo dubitare di ogni cosa in particolare, per il fatto che non possiamo conoscerle tutte con certezza, saremo altrettanto poco ragionevoli quanto uno che non volesse servirsi delle proprie gambe, e si intestasse a rimaner fermo e perire miserevolmente, perché non ha ali con cui volare ».

Quest'atteggiamento prudente è diventato tipico del mondo scientifico comune; e i suoi buoni frutti sono innegabili, anzi ovvi, per molte branche della ricerca. I suoi limiti emergono però minacciosi quando si dia un credito superiore al dovuto alle conclusioni cui il discorso scientifico, liberato dalle sue verifiche meta-teoriche, può essere spinto. In tal caso, l'« epoché » assume una diversa formulazione, assai meno prudente, mutandosi esplicitamente nell'assunzione di un nuovo postulato, da noi denominato « postulato di esenzione ». Il significato di questo nuovo postulato è brevemente illustrato in un altro articolo del presente fascicolo di « Renovatio » (cf. E. Benvenuto: *La rinascita della teologia speculativa);* ad esso quindi rimandiamo. Secondo il « postulato di esenzione » diventa lecito, in definitiva, creare una frattura tra ciò che è detto nell'ambito di un discorso scientifico, e l'insieme delle premesse e dei presupposti che rendono significativo e possibile quello stesso discorso scientifico. In altri termini, per il « postulato di esenzione » non importa verificare se assegnate affermazioni sulla realtà siano compatibili con le condizioni metateoriche che le rendono possibili. Le conseguenze prodotte immediatamente da questa mancata verifica metateorica sono rovinose per il pensiero filosofico. Viene infatti offerta via libera ad ogni più grossolana tesi materialistica, o scettica, o realistica. Purtroppo si tratta, appunto, delle tesi oggi più diffuse sino al livello del senso comune, penetrate nei costumi rassodati dal conformismo.

LA CRISI DELLE TRE IPOTESI NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

Ebbene, le conseguenze e gli sviluppi dell'originaria posizione critica proposta da Locke manifestano oggi, su tutti i fronti, vistosi sintomi di crisi: appare ormai chiaro che si esige un rinnovamento, un approfondimento che inevitabilmente assume, per certi aspetti, il significato di un'inversione di rotta, di un rinnegamento.

In primo luogo, il filo logico che ha condotto dal 1670, attraverso Berkeley e Hume, a Kant e di qui all'idealismo trascendentale e al neo-idealismo del nostro secolo, si è spezzato. Il risultato solipsistico che rigorosamente si trova in germe nella prima ipotesi di Locke, là dove vien ritenuto legittimo fissare preventivamente i confini della conoscenza, è oggi accuratamente accantonato da coloro che pure restano fedeli all'ipotesi stessa. Del resto, l'idealismo, per quel che riesce a sopravvivere, non trae ormai più alimento dall'istanza critica che lo ha promosso, ma piuttosto dalla sua ambizione di afferrare compiutamente le chiavi (dialettiche) di tutto il reale risolto in senso antropocentrico. Vogliamo dire che quell'istanza critica, assunta sino in fondo, pur partendo dalla « modestissima esigenza » di riconoscere « che il pensiero sia qualche cosa », dovrebbe condurre alla « necessità di affermare il pensiero, non semplicemente come qualche cosa, come solo un elemento e quasi un'appendice della realtà, ma piuttosto come totalità o Realtà assoluta » (G. Gentile: *Teoria generale dello Spirito come atto puro,* I, 4). Tuttavia questo esito è oggi di fatto rinnegato: l'atteggiamento critico inizialmente accettato perde, man mano che se ne sviluppa la tematizzazione, la sua forza e il suo veleno, sicché dà luogo a posizioni filosofiche o infra-filosofiche intermedie che poco hanno in comune con gli sbocchi più coerenti dell'idealismo.

La cosa si rende chiara esaminando le diverse alternative proposte dal neo-positivismo e dalla filosofia analitica nel suo impegno di fedeltà al proposito di fissare preventivamente i confini della conoscenza. Il riferimento costante al paradigma scientifico, inteso come prototipo di rigore e di significanza, ha consentito infatti al neo-positivismo di sfuggire dalla rete del solipsismo idealistico. Non per questo, però, è stato possibile evitare altre grosse difficoltà, all'interno dello stesso discorso neo-positivista. Sarebbe ora fuorviante addentrarci nelle aporie prodotte dall'adozione di un criterio di verificabilità che limiti alla sfera empirica tutto ciò che ha senso, o dall'adozione di un radicale convenzionalismo che tenti di eludere l'alternativa vero/falso sostituendola con quella di utile/dannoso, o dall'adozione di un più prudente criterio di demarcazione che pretenda di stabilire il carattere discriminante della scientificità mediante il ricorso al concetto di falsificabilità. Sarebbe infatti necessario un ampio esame su argomenti abbastanza sottili. Ci limitiamo quindi a citare il vivace dibattito attualmente in corso tra i protagonisti del movimento (K. Popper, W. W. Bartley, F. Waismann, P. K. Feyerabend, S. Körner, T. Penelhum, C. W. K. Mundle,

C. G. Vaught, ecc.) e rimandiamo all'esposizione critica della problematica svolta altrove da uno degli Autori (1). Si fa strada sempre più chiaramente il riconoscimento che è semplicemente illusorio pretendere di definire i confini di un discorso sensato sul reale, *prima di* intraprenderne lo sviluppo. I « criteri » che si propongono, ingenuamente, a priori, non riescono infatti ad essere giustificati se non *a valle di* un preciso atteggiamento di fronte al reale, e quindi non possono costituire la premessa del discorso filosofico « ammissibile », ma ne rappresentano — eventualmente — il coronamento conclusivo.

In secondo luogo, la collocazione della metafisica al secondo passo dell'itinerario della conoscenza, dopo che si sia dimostrata la tesi (peraltro intellettualmente oscura) del realismo gnoseologico, si dimostra ormai sempre più rovinosa per lo sviluppo e il significato della stessa metafisica. La situazione è già stata brevemente descritta nel paragrafo precedente: in sostanza si può dire che una metafisica intesa come corollario del realismo e quindi come scienza dell'essere, del metaempirico, del globale, dell'intero, è trascinata nella tragica posizione per cui essa quanto più riesce a giustificarsi criticamente, a livello gnoseologico, tanto meno riesce a recuperare un ruolo autonomo come scienza ed un ambito specifico di significato. Per questo, ancora, essa è costretta a ridefinire continuamente se stessa sulle ali di fantasiose immaginazioni, trasformandosi gradualmente in una successione di giochi linguistici pre-filosofici.

In terzo luogo, finalmente, l'uso dell'« epoché », specialmente nella sua riformulazione meno innocua, quella che si esprime nel « postulato di esenzione », sta rivelandosi sempre più problematico. Basta scorrere anche superficialmente le molteplici branche della ricerca scientifica contemporanea per rendersi conto del nuovo spirito che anima lo studio dei problemi di frontiera in logica, in matematica, in fisica, in biologia. Per lo stesso sviluppo dei temi settoriali oggi più attentamente considerati, le scienze sono costrette a misurarsi con i problemi della loro fondazione ed a sollevare, in forma rinnovata, classiche alternative filosofiche che, in passato, sembravano rimovibili per sempre: così il problema degli universali riemerge in logica e in matematica; così il problema del determinismo, del meccanicismo, del vitalismo ricompare negli sviluppi della biologia molecolare; così il ruolo dell'osservatore, e più in generale del soggetto di conoscenza, fornisce nuovi contenuti per la miglior comprensione di temi centrali della fisica teorica (2). Dunque, anche su questo fronte la posizione, apparentemente cauta e circospetta, assunta da Locke e dai suoi successori richiede una seria revisione: ciò si impone, in verità, per due ordini di ragioni fondamentalmente contrapposte. Da una parte vi sono appunto le ragioni che attengono al naturale e autonomo sviluppo delle conoscenze scientifiche, non più incana-

(1) E. Benvenuto: *Materialismo e pensiero scientifico,* Milano 1975, cap. II.

(2) Loc. cit., cap. IV.

labile entro prefissati orizzonti di discorso, così come si è accennato sopra. Dall'altra vi sono le ragioni che si riferiscono ad un uso consapevole e orientato dell'« epoché » per enucleare la purezza del « fenomeno », di là da ogni manomissione su di esso prodotta dalle scorie delle passate filosofie, di là da ogni presunzione sull'esistenza individuale dell'oggetto studiato, di là da tutto ciò che non è un correlato della coscienza pura (Husserl). In questo caso, l'« epoché », invece di eludere l'istanza critica del pensiero con esercitazioni settoriali fondate sull'atteggiamento naturale e dogmatico dell'uomo, è finalizzata al tentativo di risalire verso le origini, verso i puri dati, verso la rinnovata definizione di una *philosophia prima* o *ultima* (Hartmann).

LE APORIE DELLA CRITICA INGENUA

A questo punto è necessario ritornare idealmente a quella sera d'inverno del 1670. Locke ci racconta che egli sottopose il suo proposito di una preventiva indagine critica sulle capacità dell'intelletto ai suoi amici, « e tutti senz'altro lo approvarono. Dopo di che fu convenuto che quello sarebbe stato il primo argomento di ricerca ». In verità, dopo tre secoli di pensiero possiamo ormai renderci conto che qualche profonda insidia era nascosta nella soluzione critica proposta da Locke. La sua richiesta iniziale di limitarsi a quella sola porzione del reale che è effettivamente conoscibile, presuppone che sia lecito domandarsi anzitutto: « è intelligibile il reale (almeno in una sua parte)? ».

Ed ecco che già al primo apparire di questa domanda si aprono abissi oscuri sul suo stesso significato. Interrogandoci sull'« intelligibilità del reale », diciamo implicitamente di possedere una qualche nozione di « reale », e supponiamo inoltre di ritenere distinta tale nozione da quella di « intelligibile ». Ma allora, se questo è vero, ci si parano innanzi due strade per elaborare meglio la questione.

1) O accettiamo che il « reale » sia offerto *prima* della sua emergenza intelligibile, come un riferimento « iniziale », « evidente », « pre-dato », anche se attualmente ne è ignota la configurazione.

2) O accettiamo di riconoscere che il « reale », non appena se ne parla, sia pure come di un termine di riferimento connotato negativamente, è supposto e reso in qualche modo intelligibile.

Esaminiamo separatamente queste due strade.

La prima risponde naturalmente ad un atteggiamento a-critico, appunto perché non sottopone a critica il concetto di « reale », ma lo riceve passivamente dal linguaggio ordinario, o dalla mentalità comune non filosofica. Tuttavia è proprio questa originaria *a-criticità* che rende *significativa* la domanda: « il reale è intelligibile? », e che dà un inizio alla *critica*. La situazione, come si vede, è abbastanza contraddittoria: l'*incoerenza* tra il pre-

supposto *a-critico* che consente d'avere una certa nozione di « reale », e il proposito *critico* di verificare se la conoscenza può accedere al reale, è la condizione necessaria, anche se paradossale, per comprendere il senso della domanda: « il reale è intelligibile? ».

Ebbene, se non si fa caso a questa *incoerenza,* si viene ad ammettere la legittimità di una *cesura* tra ciò che è *detto* in un tematizzato discorso critico ben definito entro i suoi termini ed i suoi strumenti, e ciò che è *presupposto* nell'ambito più esteso di discorso non tematizzato dal quale l'indagine che si svolge a valle trae il suo significato. Si tratta evidentemente di un'applicazione tipica del « postulato di esenzione »: un'applicazione che da tre secoli è reiterata senza che mai sia apparsa consapevolmente la contraddizione sulla quale essa in verità si fonda. Nelle pagine precedenti abbiamo cercato di mostrare come questa strada conduca a gravi difficoltà; oggi la *incoerenza* nascosta entro le relazioni che legano il discorso al metadiscorso non può essere più sopportata, se si vuole restare rigorosamente fedeli ad un impegno critico; ossia, oggi non è più possibile limitarsi ad incanalare il momento critico su binari prefissati, sì da escludere che esso possa acquistare un'implicazione riflessiva.

La seconda strada sembra, a tutta prima, rispondere a quest'esigenza di coerenza, poiché tiene conto del fatto che i presupposti della domanda « il reale è intelligibile? » comprendono implicitamente una risposta alla domanda stessa e ne compromettono quindi il senso. Se infatti si riconosce che il reale di cui si parla quando si pone la questione sulla sua intelligibilità è, *proprio per questo,* intelligibile, poiché in caso contrario non se ne potrebbe parlare, allora appare evidente che chiedersi *nuovamente* nel discorso critico tematizzato se il reale è intelligibile non può che condurre all'affermazione di un'identità tautologica dei due termini in gioco: il reale e l'intelligibile.

Si giunge così al principio hegeliano, per il quale tutto ciò che è razionale è reale e viceversa, onde uno dei due termini può essere « eliminato » in favore dell'altro. Come abbiamo detto, a tutta prima sembra che con ciò si realizzi un'impostazione sommamente critica e coerente, nella quale ciò che il discorso presuppone (ossia, una certa nozione del reale) costituisce esso stesso l'oggetto sul quale il discorso si interroga (ponendo cioè la questione se il reale, già reso intelligibile dal fatto che se ne ammette una certa nozione, è intelligibile). Evidentemente, anche se il frutto che se ne trae è un'identità tautologica tra reale e intelligibile abbastanza paradossale dal punto di vista intuitivo, non si può fare a meno di avvertire lo stringente rigore dell'argomentazione: che si vuole di più?

Ed invece, anche questa seconda strada presenta grosse ragioni di incertezza ed il suo stesso rigore è in parte illusorio. Infatti, nel momento in cui si parla del « reale » — senza averne ancora esaminato l'intelligibilità —, non è propriamente presupposto un qualche « reale intelligibile », ma soltanto l'averne una certa nozione; il che comporta semplicemente che sia intellettivamente possibile fare del « reale intelligibile » un termine di discor-

so. Ciò che è presupposto nella domanda « il reale è intelligibile? » non è dunque lo stesso « reale intelligibile », ma assai meno, e cioè soltanto la sua possibilità, la possibilità, vogliamo dire, di farne argomento di discorso. E' per questo che, anche intuitivamente, appare significativa e non banale la richiesta critica sull'intelligibilità del reale. Al contrario, confondere l'intelligibilità con la sua possibilità compromette tale richiesta esibendone l'aspetto tautologico e conducendo, senza possibili sbocchi alternativi, all'idealismo.

LA NASCITA CRITICA DI UNA RINNOVATA METAFISICA

Ecco dunque che le due strade imboccabili non appena si accetti l'originaria posizione « critica » di Locke e dei suoi successi si dimostrano assai insidiose. La prima appare subito *incoerente,* la seconda appare quasi subito *ingiustificabile* e riduttiva, al punto da rendere tautologica ogni ulteriore indagine. Si può allora uscire dall'aporìa solo se si ritorna alla domanda iniziale « il reale è intelligibile? » e si tenta di riformularla in modo da lasciar salva l'istanza critica che la sostiene e, nello stesso tempo, in modo da distinguere la *possibilità* del reale intelligibile dal reale intelligibile sul quale verte l'analisi critica. Questa riformulazione segna in effetti l'emergere della *metafisica come scienza.* L'oggetto del discorso metafisico può essere allora individuato nella relazione tra ciò che *può essere* intelligibile e ciò che è (attualmente) intelligibile.

Si badi: elaborare lo studio di tale relazione non significa arrestarsi ad un'indagine gnoseologica. In verità, la gnoseologia presuppone, essa, che sia chiarito il nesso tra l'intelligibile e la sua possibilità, poiché, se ciò non fosse, non avrebbe neppure senso il dubbio critico; d'altra parte, il riferirsi alla *possibilità,* senza porre condizioni preliminari sui suoi confini, rappresenta non soltanto il superamento critico della posizione apparentemente critica proposta inizialmente da Locke, ma anche il ritorno alla problematica classica della metafisica che riguarda, tradizionalmente, l'essere in sé, ossia il reale quale è conoscibile, ma non quale è conosciuto.

La conseguenza che si trae dalle precedenti considerazioni è ormai chiara: al tentativo disperato di fornire una risposta « chiusa » (o sì, o no) alla domanda « il reale è intelligibile? », occorre sostituire l'impegno di elaborare risposte « aperte » al problema più generale: « quali relazioni legano il reale intelligibile alla sua possibilità? ».

CONFRONTI COL VECCHIO E COL NUOVO

Si viene allora a delineare uno spazio nuovo per la speculazione filosofica: la filosofia, sinora focalizzata sull'orizzonte di ciò che è *attualmente* intelligibile ed è perciò termine immediato di un discorso definito e tematizzato, deve aprirsi sull'orizzonte più vasto di ciò che può diventare intel-

ligibile, ossia, di ciò che configura l'universo implicito dei presupposti del discorso. Tale universo implicito è un riferimento obbligatorio: chi non se ne cura, pure l'assume in modo ingenuo e dogmatico desumendolo dalle sue inclinazioni personali, o dalle sue intenzioni inespresse, sicché riduce l'esplicitazione della ricerca filosofica alla convalida illusoria di scelte effettuate a monte arbitrariamente.

Il ricorso all'universo implicito che dà significato al discorso oggettivo attualmente formalizzabile in un linguaggio comunicabile costituisce, peraltro, una delle direzioni più interessanti su cui muove la filosofia contemporanea: basti pensare al « mondo della vita » husserliano, o al « profondo » di cui parla un certo strutturalismo, o al « pregiudizio » gadameriano, o alla problematica più estesa in cui è coinvolta l'ermeneutica teologica. Tuttavia permane qualche differenza di fondo tra il proposito critico sopra annunciato e queste multiformi manifestazioni di un'analoga esigenza speculativa.

Per rendersene conto, è opportuno cominciare con l'osservare che ogni forma di storicismo, di relativismo gnoseologico, di fenomenismo radicale può sostenersi soltanto se vien accolto il *postulato di esenzione* mediante il quale il momento critico è ristretto agli oggetti di cui si parla esplicitamente, ma non è esteso alle condizioni che rendono possibile lo stesso discorso critico, il quale deve essere, in certo modo, *esentato* dall'onere di quelle caratteristiche di relatività, di provvisorietà, di inadeguatezza che da esso sono attribuite ad ogni *discorso esplicito.* Pertanto, ogni forma di storicismo, di relativismo, di fenomenismo, deve accuratamente evitare di estendere la propria indagine critica fuori dai vincoli ristretti del *discorso esplicito,* pena la sua stessa eliminazione. Orbene, in quest'ambito limitato, la domanda metafisica fondamentale: « quali relazioni legano l'intelligibile alla sua possibilità? » non può essere accolta senza essere subito manomessa.

Si possono dare, precisamente, due casi. O la limitazione al *discorso esplicito* obbedisce rigorosamente al *postulato di esenzione,* onde viene cancellato ogni riferimento al *discorso implicito,* cioè ai presupposti dell'indagine critica, e allora il nesso tra l'intelligibile e la sua possibilità dev'essere afferrato nell'unico luogo disponibile: nell'ambito del *discorso esplicito,* dove i due termini (l'intelligibile e la sua possibilità) coincidono totalmente, dove cioè la possibilità dell'intelligibile è completamente misurata dal suo stesso porsi. In questo caso, dunque, la domanda metafisica è schiacciata in una semplice *tautologia:* interrogarsi su di essa diventa del tutto superfluo, poiché non v'è spazio per problematizzare una relazione di completa, tautologica identità. Si tratta, evidentemente, dell'atteggiamento antimetafisico tipico della mentalità scientista.

Oppure, ed è questo il secondo caso, la limitazione al *discorso esplicito* consiste propriamente nel far coincidere in esso la problematica critica relativa al *discorso implicito,* e allora la questione del nesso tra l'intelligibile e la sua possibilità è colta come una questione d'*ordine empirico.* In questo caso, insomma, l'esame delle relazioni tra teoria e contesto, tra conoscenza ed universo implicito, tra formalizzazione di un problema e condizioni meta-

teoriche che la rendono possibile, appartiene esso pure all'ambito del *discorso esplicito* e ne segue le leggi comuni. Ne deriva pertanto che tali relazioni si dispongono nella pura empiricità e si dimostrano quindi mutevoli, falsificabili, relative. Si tratta, in questo caso, dell'atteggiamento antimetafisico tipico delle discipline filosofiche e scientifiche, sensibili al tema della coscienza storica: qui si iscrivono il concetto gadameriano di pregiudizio e, più in generale, la storicizzazione del concetto di verità.

Noi vogliamo ribadire che entrambe queste soluzioni riduttive non possono essere accettate, poiché, invece di chiarire criticamente la questione metafisica, ne compromettono i termini: la prima coartando la relazione tra l'intelligibile e la sua possibilità entro le strettoie del «postulato di esenzione» che produce, senza alternative, una concezione materialistica della realtà; la seconda, confondendo, ad ogni effetto, discorso esplicito e discorso implicito, il che esprime *in ultima analisi* il fondamento di una concezione idealistica (3).

Tener salda invece la distinzione tra intelligibile e sua possibilità, senza per questo ricondurla a relazione empirica, è lo stesso che ammettere una *terza classe* di proposizioni sensate (vere o false) oltre a quelle empiricamente verificabili e a quelle tautologiche: la terza classe comprende le proposizioni che derivano dal riconoscimento che pur deve sussistere una connessione tra ciò che vien detto e ciò che è presupposto, ossia tra discorso esplicito e discorso implicito. Infatti appare evidente, e banalmente obbligatorio per chi persegue propositi di coerenza, non rinnegarsi, non contraddire se stesso con le proprie parole.

Questa terza classe di proposizioni che traggono il loro significato e la loro verifica non dalle altre componenti del discorso esplicito, bensì dalla coerenza con il contesto implicito nel quale il discorso diventa comunicabile, non è riconducibile alle altre due classi, quella delle tautologie e quella delle proposizioni empiriche, le quali si curano soltanto di relazioni all'interno del discorso esplicito. Sarebbe ora complicato addentrarci nel tema qui accennato, per mostrare come in effetti il principio di non-contraddizione, che spesso viene assegnato alla classe delle tautologie, possegga la sua originaria forza filosofica soltanto se ne è colto il ruolo « meta-teorico », ossia soltanto se ne è riconosciuta l'appartenenza alla terza classe sopra descritta. Data l'importanza della faccenda, rinviamo per un approfondimento a quanto è diffusamente discusso nel trattato cui si è già fatto riferimento (4). Perché è importante la faccenda? Perché l'avvertire un ruolo irriducibile alle proposizioni della terza classe è *condizione necessaria* per promuovere un'indagine critica rigorosa e nello stesso tempo evitare le solite secche del relativismo e dello storicismo, dove il concetto di verità è abbandonato alla deriva.

(3) Loc. cit., cap. I, par. 8.

(4) Loc. cit., cap. I, par. 5; cap. VII, par. 1, 2, 3.

La domanda metafisica « quali relazioni legano l'intelligibile alla sua possibilità? » non può fare a meno delle proposizioni della terza classe. Mentre lo scientismo riduce tali relazioni alla tautologia, e quindi nega che sussista argomento di speculazione, e mentre il relativismo, il fenomenismo, lo storicismo riducono tali relazioni all'ambito empirico, e quindi conducono alla mutabilità del vero assoggettandolo alla temporalità, l'autentica ricerca metafisica, avvalendosi delle condizioni meta-teoriche di coerenza, perviene al preliminare riconoscimento che:

1) il rapporto tra l'intelligibile e la sua possibilità non è intellettualmente vuoto, poiché impegna significativamente il discorso implicito e quindi il soggetto nei confronti dei suoi oggetti di conoscenza;

2) tale rapporto non dipende dalla « storicità », cioè dai contenuti specifici che qualificano il discorso implicito, ma soltanto dall'*universale e necessaria condizione di coerenza* che deve legare tra loro il discorso implicito e il discorso esplicito.

Il filosofo che abbia avvertito l'esigenza di non confondere le proposizioni della terza classe con quelle tautologiche o con quelle empiriche è già sulla strada del ritrovamento e della rifondazione della metafisica. Ormai, il suo impegno si orienterà allo studio dei temi e dei problemi classici del pensiero razionale che l'illusoria posizione critica di Locke e dei suoi eredi aveva cercato di allontanare: la ricerca di una reinterpretazione filosofica delle antinomie attinenti ai grandi enigmi dell'*eidos* e dell' *ousia* diventerà per lui un obiettivo prioritario, conseguito il quale egli potrà accostarsi ai due annosi problemi che hanno colorato di sé tanta parte della filosofia moderna: la *causalità* e la *sostanza.* Uno schizzo — pur provvisorio e perfettibile — di quest'itinerario potrà essere rintracciato negli ultimi due capitoli dell'opera già citata (5); ci riferiamo ad essa non per indicare ivi un discorso concluso, il che non sarebbe neppur vero, ma per documentare due cose: il primo, che il proposito di rifondazione della problematica metafisica in un linguaggio omogeneo con le richieste critiche del pensiero filosofico e scientifico attuale non appartiene all'ambito generico delle buone intenzioni, poiché trova già una sua parziale elaborazione; secondo, che la riduzione della metafisica ai suoi compiti ultimi e più ambiziosi in merito alla cosmologia, alla psicologia e alla teologia razionali, come se nella risolubilità dei problemi ultimi essa giocasse tutto il suo ruolo di scienza, non è né corretta né attuale. Anzi, la ricerca aperta, sgombra da pregiudizi, sul ruolo e sul significato dei classici interrogativi su Dio, sull'anima, sull'universo, all'interno della rinnovata metafisica costituisce un terreno di incontro e di dialogo che riveste, crediamo, un'importanza primaria specialmente per il teologo interessato ad un costante confronto con le esigenze più vere e valide del pensiero contemporaneo.

(5) Loc. cit., p. 257 e ss.

L'ALTERNATIVA DEL MITO

La risposta più semplice ed ingenua alla domanda metafisica fondamentale « quali relazioni legano l'intelligibile alla sua possibilità? » non esige grande sforzo di fantasia: è l'affermazione dell'identità tra i termini in gioco. Questa è la risposta offerta dal *pensiero mitico* d'ogni tempo e d'ogni paese.

Tale risposta possiede in verità un fascino innegabile: essa sola è in grado di porre fuori combattimento lo stesso interrogativo metafisico delineando un'immagine conclusiva di tutta la realtà che, per suo tramite, diventa globalmente intelligibile, globalmente razionale, tutta ricapitolata attorno all'uomo che se ne fa interprete.

Il *mito* appare dunque a un tempo come l'*inizio* e il *termine* della speculazione sui rapporti tra l'intelligibile e la sua possibilità, come l'origine e la mèta ultima dell'itinerario metafisico. Nella *storia,* invece, dove l'intelletto riconosce che la nozione « reale » si distingue da quella di « intelligibile », l'originaria identità postulata dal *mito* rappresenta la conclusione « anticipata » del discorso critico, rappresenta cioè il modo di metter troppo presto a riposo l'inquietudine della ricerca razionale, dissolvendo *a priori* l'argomento sul quale essa dovrebbe muoversi. Il *mito,* pertanto, calato nella *storia* costituisce la vera, forse l'unica, alternativa all'impegno critico promosso dalla metafisica.

E che ciò sia vero, emerge chiaramente se si rammenta la nascita storica della metafisica nel mondo culturale della Grecia antica. Il mito greco esprime infatti in modo preminente l'idea fondamentale che le leggi del pensiero si identificano con quelle del reale. Al suo interno il mondo è interpretato antropologicamente e l'uomo cosmologicamente. Le divinità sono funzioni cosmiche e antropologiche nel medesimo tempo: raffigurano l'impersonalità del cosmo e la singolarità dell'uomo contestualmente. La grande crisi del pensiero greco aperta dai sofisti ha per oggetto la differenza tra il pensiero e il reale, concepita come determinatezza del reale e indeterminazione del pensiero. Grazie alla sofistica pensiero e realtà sono intesi come diversi e anzi come contrari. Il grande sforzo del pensiero classico, da Socrate a Platone e ad Aristotele, consiste nel pensare la relazione tra pensiero e realtà, a partire dalla distinzione insegnata dai sofisti. Per questo, in particolare, la metafisica aristotelica è il risultato di un passaggio decisivo nella storia del pensiero.

Torniamo, per un momento, all'identità tra l'intelligibile e la sua possibilità postulata dal mito. Tale identità, colta come relazione originaria, si riveste sia di un contenuto specificamente mitico, sia di un contenuto prettamente filosofico: da un lato, infatti, essa si risolve nel principio prerazionale che asserisce l'unità indistinta di cosmologia e di antropologia; dall'altro essa dà luogo al principio filosofico del « reale razionale » e del « razionale reale ».

In altre parole, il mito, inteso come immediata e iniziale lettura della realtà, nega che sia possibile in via di principio un significato distinto per

il pensiero e per il reale; quest'ipotesi di fondo delimita chiaramente il campo delle possibili interpretazioni che ne qualificano la portata speculativa. Infatti il pensiero mitico, pur attraverso la varia multiformità dei singoli miti, può realizzarsi, in ultimo, soltanto nelle due seguenti posizioni limite:

1. *dissoluzione semantica dell'oggetto,* per cui il reale è ricondotto al prolungamento del soggetto e ne assolve tutte le leggi. Si tratta delle diverse mitologie dell'idealismo che si esprimono ugualmente bene sia rendendo antropomorfiche le funzioni cosmiche — come ad esempio nella mitologia classica —, sia assimilando alla logica dell'identità e della contraddizione le relazioni tra i fenomeni — come nella spiegazione in termini dialettici del reale, o nell'ambizione di una conoscenza della storia da un suo punto conclusivo, o nell'idea dell'antropologia come discorso risolutivo circa la storia passata e futura, proprie dell'hegelismo e del marxismo.

2. *dissoluzione semantica del soggetto,* per cui questi è ricondotto alla sua corporeità e non v'è spazio per l'indagine gnoseologica. Si tratta, in questo caso, delle *mitologie meccanicistiche* del materialismo scientifico. Occorre notare che la dissoluzione del soggetto produce come effetto preminente l'identificazione dei confini della possibilità dell'intelligibile con i confini di ciò che è attualmente intelligibile. Il risultato è allora sostanzialmente il seguente: che nulla di ciò che è possibile resta inattuato, ossia che il possibile è obbligatoriamente. Da ciò deriva che solo la categoria della necessità governa il mondo. Il fato *(l'ananche)* delle vecchie mitologie, da un lato, e il determinismo scientifico, dall'altro, configurano l'orizzonte di discorso.

Il pensiero filosofico che si libera dal mito, a partire dalla Sofistica, è semplicemente la rimozione del postulato mitico fondamentale. Si fa luce allora la tesi metafisica che la « possibilità dell'intelligibile » è un concetto *distinto* dall'« intelligibile »; ovvero, con parole più espressive anche se forzatamente ellittiche, che il « reale » è un concetto distinto dal « pensiero ». Prendere coscienza della differenza tra pensiero e realtà rende possibile la formazione della scienza della natura, cioè la considerazione della razionalità della natura, indipendentemente dal pensiero.

In questo senso la metafisica è in realtà essa il prolegomeno ad ogni scienza, e per questa sua collocazione può essere distinta dalla scienza. Aristotele, rompendo la dimensione mitica che permeava la dottrina platonica delle idee separate, fondò appunto la metafisica come scienza della relazione tra reale e discorso. Tuttavia dai libri della *Metafisica* la fondazione di tale scienza è realizzata di fatto, ma forse non consapevolmente. Se la tesi dello Jaeger, che vede nello sviluppo del pensiero aristotelico un passaggio dal platonismo giovanile all'interesse per la fenomenologia della natura, è esatta, ne verrebbe che in realtà la metafisica è stata per Aristotele più una critica del platonismo che il principio di una nuova scienza. L'Aristotele adulto lascia il mondo dell'universale per quello del particolare, si dedica allo studio degli animali o all'analisi delle costituzioni poli-

tiche, ricerca cioè le radici empiriche della scienza, scopre il metodo della generalizzazione. In realtà, l'interesse empirico di Aristotele è proprio la conseguenza della sua attenzione per la metafisica: se infatti si ammette che le essenze sono nelle cose e che il concreto è la totalità dell'essenza, allora il vero metodo conoscitivo non può essere che la generalizzazione a partire dal particolare, cioè la ricerca dello specifico nell'individuale. Logica, metafisica e scienza conducono unitariamente al medesimo risultato.

MITO STORICO E MITO ESCATOLOGICO

Le considerazioni sinora svolte sono sufficienti, crediamo, a chiarire la tesi che, *nella storia,* pensiero mitico e pensiero metafisico si oppongono dialetticamente, delineando un'alternativa fondamentale dalla quale la creatura razionale non può sfuggire. Tuttavia resta ancora aperta la questione *al limite;* se, cioè, al termine dell'itinerario della conoscenza, in una regione meta-temporale dove il dipanarsi storico sia contemplato da una visuale conclusiva, quando *tutto* verrà conosciuto e chiarito, e il pensiero avrà invaso ogni sfera intelligibile, sarà ancora lecito ritenere distinto il concetto di « possibilità dell'intelligibile » da quello di « attualmente intelligibile ».

In questa zona meta-storica, che la mente umana può rappresentarsi soltanto « alla fine dei tempi » nella luce misteriosa dell'*escatologia,* la domanda metafisica perde i suoi contorni, poiché, a quel punto, i confini della possibilità saranno ostensivamente misurati dalla somma di tutte le sue realizzazioni storiche. Infatti, se si ammette che, alla « fine dei tempi ». nulla di ciò che non si è ancora attuato possa successivamente realizzarsi, si deve simultaneamente riconoscere vuoto il concetto di un possibile che non sia mai venuto all'esistenza. In che cosa si distinguerebbe un siffatto « possibile » dal suo contrario, ossia da ciò che, sin da ora, è assegnato alla sfera dell'« impossibile »?

Nell'*escatologia,* dunque, il discorso filosofico prenderà tutte le sembianze del discorso mitico, affermando esso pure la completa *identità di fatto* tra l'intelligibile e la sua possibilità, o, più brevemente, tra il pensiero e il reale. Permarrà, ciononostante, una grande distanza tra il risultato accolto dal *mito escatologico* e l'ipotesi fondamentale che caratterizza il *pensiero mitico storico.* Quest'ultimo infatti postula un'*identità di ragione* tra il pensiero e il reale, che elimina alla radice il porsi della domanda metafisica, anticipandone nella storia la soluzione; il *mito escatologico,* invece, rappresenta una mèta ultima e non un principio, si riferisce all'interezza delle realizzazioni storiche e, senza ammettere alcuna norma anticipatrice, alcuna regola previsiva al modo delle leggi scientifiche, si limita a rileggere retrospettivamente tutto il reale, scoprendone l'omogeneità con l'esigenza profonda del pensiero.

Il *mito escatologico* sostiene pertanto l'itinerario della ragione analogamente a come l'escatologia sostiene i progetti storici di salvezza. Così

come la salvezza escatologica annunciata dal cristianesimo non interferisce propriamente nei progetti storici di liberazione e non ne rimane connotata, ma al contrario dà un *senso* conclusivo all'universo empirico, mostrandone l'omogeneità con le aspirazioni più profonde dell'uomo, allo stesso modo il *mito escatologico* non pretende di sostituirsi alla scienza nella conoscenza della realtà, ma raccoglie i risultati del cammino razionale in una sintesi interpretativa nuova che restituisce all'uomo, sopraffatto dalla sua prigionia empirica, il suo ruolo autentico al di sopra di ogni altra realtà materiale.

Non possiamo né desideriamo approfondire il discorso su questo punto che pure riteniamo fondamentale per una retta comprensione dell'aspetto apparentemente mitico della visione del mondo implicita nella teologia cristiana. La distinzione tra « origine » e « mèta », tra « mito storico » e « mito escatologico », tra « identità di ragione » e « identità di fatto » consente di chiarire la grande differenza che separa i veri miti, classici o non classici, poetico-fabulistici o filosofici, dal rivestimento apparentemente mitico di alcune verità cristiane (il peccato originale ad opera di Adamo ed Eva, le teofanie dell'A.T., la concezione verginale di Maria, la resurrezione, l'ascensione di N.S., ecc.): nel primo caso si tratta di un'esplicitazione intelligibile dell'assimilazione mitica della cosmologia nell'antropologia, nel secondo caso si tratta della *traccia storica* lasciata, nell'ambito di una visione del mondo radicalmente non mitica, dal riconoscimento che *« alla fine »* la comprensione conclusiva del reale si risolverà in quella *identità di fatto* di cosmologia e antropologia che dà un *senso* alle apparenze empiriche, trasfigurandole in un discorso di salvezza per l'uomo eletto all'eterna gloria.

Qui si richiederebbe una riflessione ulteriore sulle relazioni tra l'orizzonte di conoscenza che emerge nella storia e quella intuizione faccia a faccia della verità che la fede riserva alla visione beatifica e che *nella via* permane come insopprimibile, ma inesprimibile esigenza anche nell'animo dello scettico di professione. Affermare che v'è distinzione tra ciò che è possibile e ciò che è (intelligibile) è lo stesso che affermare la distinzione tra l'itinerario e la mèta della conoscenza; è lo stesso che affermare l'impossibilità, nella storia, di una sintesi conclusa, razionalmente onnicomprensiva e definitiva; è dunque lo stesso che recidere alla base il progetto mitico che pretende di anticipare, qui nella storia, tale sintesi finale, spostandola dalla mèta all'inizio, dall'escatologia alle favolose origini.

Ebbene, negare l'ammissibilità di un qualunque progetto mitico intrastorico è nello stesso tempo dare principio alla ricerca razionale sulla domanda metafisica fondamentale e restituire alla visione globale dell'identità confortante e divinamente semplice il suo ruolo di mèta escatologica, di sintesi retrospettiva, di fine ultimo che dà unità ad ogni conquista parziale della conoscenza.

Si è già segnalata l'analogia che lega le relazioni tra *mito escatologico* e *mito storico* alle relazioni tra *escatologia* e *utopia*. L'*utopia*, così come il comune pensiero mitico, cala nella storia un progetto di salvezza concluso, e per questo costituisce la deformazione più radicale del concetto di *esca-*

tologia. L'analogia può essere spinta oltre: sia il *mito intrastorico,* sia l'*utopia* forgiano il futuro con i mattoni del passato e del presente, poiché l'identità iniziale di pensiero e reale non dà spazio all'emergenza del nuovo, una volta che si siano afferrate le chiavi esplicative irreformabili della storia. Sia il *mito escatologico,* sia l'*escatologia* forgiano invece il passato e il presente con i mattoni del futuro, proponendo quindi una lettura della realtà che non può essere conclusiva o previsiva nel senso scientifico, poiché l'identità di pensiero e reale si renderà chiara soltanto alla fine, e nella *via* può esser colta sotto il segno della differenza: sotto il segno di quella distinzione tra l'intelligibile e la sua possibilità che dà spazio alla ricerca razionale autonoma della scienza e della metafisica.

METAFISICA ARISTOTELICA E METAFISICA

La presa di coscienza della differenza tra pensiero e realtà rende possibili l'espunzione della totalità mitica e la considerazione del reale secondo le leggi del pensiero. La particolarità, la singolarità e l'universalità che il sillogismo sintetizza, servono ad esprimere analiticamente tutta la determinatezza del reale.

In questo senso la critica aristotelica del platonismo fonda la metafisica, perché permette di esprimere ad un tempo la differenza e l'unità che esiste tra intelligibile e reale. La metafisica appare così come il prolegomeno ad ogni scienza e, sotto quest'aspetto, come diversa da ogni scienza. Ogni scienza ha infatti un oggetto particolare, perché esprime nella sua particolarità la particolarità del reale e generalizza solo un tipo determinato di rapporti.

Tuttavia la fondazione che Aristotele compie della metafisica è più di fatto che di principio; essa è l'indicazione delle strutture dell'intelligibile, ma non è indicato il suo rapporto né rispetto alla scienza che indaga le leggi del pensiero (la logica), né rispetto alle scienze particolari. La metafisica rimane in Aristotele isolata, ridotta ad un prolegomeno che viene abbandonato quando poi ci si può rivolgere a conoscenze particolari e determinate, scienze che mirano al *risultato* (il possesso di uno spazio del reale) più che al *significato.*

L'interesse empirico dell'Aristotele maturo è il risultato della critica al platonismo e della fondazione della metafisica: l'unità dell'intelligibile e del reale e la loro differenza rendono possibile una conoscenza significativa del reale secondo un metodo razionale. Logica, metafisica e scienza appaiono come reciprocamente vincolate; e tuttavia il loro vincolo non è da Aristotele, che è all'inizio di ciascuna di esse, formalmente motivato.

L'insufficienza della fondazione della metafisica e del suo rapporto con la logica e con le scienze particolari fece sì che essa non esercitasse un'influenza culturale propria. La cosmologia e la psicologia aristotelica

ebbero nell'ellenismo, nella filosofia araba e in quella scolastica un'influenza maggiore della metafisica; e così pure la logica.

La metafisica viene così concepita, nella scolastica, come la scienza dell'ente e delle sue cause, ma in modo che la relazione tra intelligibile e reale non sia più tematizzata. La metafisica appare come una scienza avente un oggetto particolare (per quanto materialmente generalissimo), e non si differenzia dalle altre scienze sotto quest'aspetto.

L'intelligibile non è più tematizzato direttamente in metafisica ed il problema della conoscenza lascia la metafisica per situarsi invece in psicologia. Si prepara così il sorgere del problema gnoseologico come problema autonomo, e quindi la fondazione del criticismo.

La scolastica cessa di usare Agostino come autorità in campo filosofico. Agostino aveva infatti ripensato il platonismo e riformulato una teoria dell'intelligibile che non supponeva più il mondo iperuranio, né il realismo degli universali. La dottrina di Tommaso sull'intelletto agente è ancora intrisa della teoria agostiniana del lume divino, ossia della differenza tra intelligibile e reale, del « più » che è l'intelligibile rispetto al reale e assieme del *non diverso* che è il conosciuto rispetto all'esistente. A livello più alto, il tema dell'unità e della differenza è ripreso nella dottrina delle idee divine, che ha ancora per Tommaso un grande significato ed un ruolo determinante nella teologia della creazione.

Ma il manuale metafisico che si costituisce non esprime più né l'unità né la diffeernza tra l'intelligibile e il reale: non l'unità, perché fa dell'essere una sorta di oggetto ultraempirico, una dimensione materiale iperfisica (il che appare sommamente nel concetto di sostanza e nel suo uso teologico), e neppure la differenza, appunto perché la dimensione diversa (l' « essere ») è espressa come una dimensione naturale, come un oggetto materiale.

Le categorie che strutturano il linguaggio (essere, causa, sostanza, accidente, relazione, etc.) non vengono viste come strutture dell'intelligibile che rivelano il reale e non vi si identificano materialmente, ma ridotte a cose e parti, come ad una dimensione profonda delle cose in quanto cose. Si raggiunge così un empirismo metempirico, una contraddizione radicale che prepara la violenta scissione del pensiero in idealismo puro ed empirismo puro, la via storica che conduce alla filosofia critica.

Il non aver tematizzato la metafisica come scienza dell'intelligibile finiva per condurla a porsi come un'impossibile scienza empirica del metempirico. La sua sola forza era che la teologia si era pensata rispetto a questa forma di metafisica e non riusciva più a separarsi da essa. E con ciò la teologia mostrava di sapere che essa non poteva essere più pensata senza la metafisica, ma di non sapere che essa non poteva essere più pensata secondo il manuale metafisico, che era ormai la pura espressione dei limiti della fondazione aristotelica della metafisica.

La determinazione delle categorie metafisiche come dimensioni della

realtà naturale dava luogo ad una *via regia* per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Se si ipotizzava la distinzione tra essenza ed essere in modo analogo a quella tra potenza ed atto, allora era possibile pensare l'unità di essenza e di essere come all'Atto puro e raggiungere così, in modo compiuto, una conoscibilità naturale di Dio *a creatura mundi.*

Ciò apre la via ad una ripresa della *méthexis* platonica all'interno dell'aristotelismo, facendo della teoria della partecipazione la chiave della metafisica. Ciò avviene solo recentemente, perché in realtà questa chiave espressiva comporta grosse difficoltà. Concepire infatti Dio come l'Essere e il mondo come l'essere partecipato conduce, posta la distinzione reale tra essere ed essenza, all'aporìa di un monismo dell'essere che unisce Dio e mondo e di un'essenza che è vista come il limite negativo dell'essere. Da queste aporìe si può uscire solo mediante l'uso dell'analogia. La partecipazione avviene in modo che siano salve la trascendenza di Dio e la distinzione assoluta del mondo da Dio; è tuttavia da dimostrarsi come sia possibile usare ancora il linguaggio della partecipazione senza dover ammettere che l'essere è usato equivocamente, quando si parla di Dio partecipato e di creatura partecipante.

La possibilità di questo errore nasce dalla concezione naturalistica delle determinazioni metafisiche e dalla confusione tra le determinazioni del linguaggio (e quindi dell'intelligibile) e quelle del reale.

L'unità e la differenza dell'intelligibile e del reale sono espresse dal concetto di *analogia: il reale è nell'intelligibile in quanto intelligibile, in quanto manifestazione di sé.*

E' per questo che il linguaggio, cioè l'intelligibile in quanto espresso, è diverso dal reale e l'esprime secondo una struttura che gli è propria: la struttura dell'intelligibile. La manifestazione espressa dall'uomo è linguaggio. Il linguaggio contiene in modo raddoppiato il rapporto che esiste tra intelligibile e reale, perché vi intervengono anche l'opera del soggetto o la sua costitutiva storicità. La possibilità del linguaggio (e la sua libertà, in quanto opera dell'uomo) è data però in primo luogo dal vincolo analogico che esiste tra intelligibile e reale: è per questa analogia originaria che i linguaggi non sono arbitrari, hanno una struttura precisa e sono fondamentalmente traducibili. E' l'analogia originaria tra intelligibile e reale che fonda la loro analogia derivata nel linguaggio.

La manifestazione tuttavia del reale nell'intelligibile è una manifestazione creativa e non si può ridurre, con un platonismo di segno contrario quale è in sostanza l'empirismo, al rapporto modello-copia. L'intelligibile è la manifestazione del reale, cioè il suo più alto livello. Nell'intelligibile il reale è sommamente se stesso. E' per questa ragione che solo a partire dal riconoscimento dell'intelligibile in quanto tale è possibile un discorso totale, e quindi un discorso teologico: per questo la metafisica ha un ruolo insostituibile in teologia.

Solo nell'intelligibile e nella sua struttura il reale è veramente ricono-

sciuto. Questa è la verità delle distinzioni metafisiche (essere, essenza, sostanza, accidente, etc.), che hanno la loro verità immediata come strutture dell'intelligibile e quindi come forma del linguaggio. E' il « più » dell'intelligibile che in esse si manifesta, un « più » che non può essere ricercato nell'analisi razionale come un dato, perché è la possibilità stessa dell'analisi razionale. Definire perciò la metafisica come scienza dell' intelligibile e delle sue condizioni recupera le nozioni del manuale di metafisica, ma a un livello diverso di coscienza. In realtà non si tratta che di recuperare quanto della tradizione agostiniana vive nell'opera di Tommaso, mentre il manuale di metafisica ha posto quest'eredità da lato. Basterebbe seguire la *quaestio de Veritate* per ritrovare viventi il legato agostiniano in Tommaso e la dottrina che ora indichiamo. La necessità di ritrovare un principio di unità e di sintesi del reale che è alla base delle vie tomiste per indicare l'esistenza di Dio è un principio dell'intelligibile in quanto tale. Tutte le vie sottendono il principio che il molteplice è comprensibile solo nell'uno. In questa prospettiva il famoso argomento anselmiano è meno lontano dalle vie tomiste di quanto potrebbe sembrare. Le vie tomiste suppongono un principio di ragione: l'impossibilità della molteplicità pura *(regressio in infinitum)*. La tesi anselmiana suppone che un principio di ragione (l'ente di cui il pensiero non può pensare il maggiore) connoti inevitabilmente il reale proprio perché è un principio di ragione. Ma l'ente di cui non si può pensare il maggiore non è il principio dell'unità del tutto, del tutto in quanto uno, di cui parla Tommaso?

L'argomento anselmiano ha il vantaggio di porre in luce la differenza e l'unità dell'intelligenza con il reale, supponendo il carattere di manifestazione creativa del reale che ha l'intelligibile, e quindi la ricchezza eterna che è nascosta nel linguaggio, pur storico e spazio-temporale.

L'analogia è il vincolo tra l'intelligibile e il reale, un'analogia che suppone nell'intelligibile il « più » della manifestazione e ciò dunque in cui il reale è veramente conosciuto. Ci si può servire dell'intelligibile per possedere il reale, e qui è la via delle scienze della natura e della logica, l'uso secondario e derivato dell'intelligibile. Ma vi è l'uso primario e originario dell'intelligibile, quello in vista della contemplazione della verità, e tale è appunto l'abito della prima scienza che è la metafisica.

L'intelligibile suppone l'uomo come colui con il quale l'intelligibile è in relazione, come colui che comprende e dice l'intelligibile nel linguaggio. Ma nella metafisica aristotelica, in cui l'intelligibile non è direttamente tematizzato, il soggetto non è espresso. Per affrontare il tema del soggetto bisogna ricorrere alla psicologia aristotelica, non alla sua metafisica. Qui il soggetto non è più colto in relazione all'intelligibile, ma come realtà omogenea alle altre realtà sensibili. Avendo abolito il mondo platonico delle idee, Aristotele non aveva più necessità del soggetto non del tutto inframondano, cioè l'anima. La tradizione filosofica gli offriva il *nous* di Anassagora, ma egli non disponeva di un universo in cui situarlo.

METAFISICA E DOTTRINA DELL'ANIMA

In Platone il discorso sulle idee era chiaramente un discorso diverso da quello sul reale. L'anima poteva trovare uno spazio nel pensiero platonico omogeneamente all'insieme del sistema, perché vi appariva chiaramente come una figura di mediazione tra le idee e le cose, aveva cioè un suo ruolo proprio in un sistema coerente di esplicazione. Nel pensiero aristotelico la realtà e il sensibile coincidono, e l'unica realtà metasensibile ammessa è quella dei principii del movimento, del tutto relativi al movimento stesso.

Poiché il rapporto tra intelligibile e fondamento non è tematizzato, rimangono fuori dell'orizzonte aristotelico il soggetto in quanto tale e la diversità radicale tra cosa e intelligibile. La distinzione tra intelligibile, cosa e soggetto è in Aristotele sempre supposta e mai formalmente tematizzata. La teoria aristotelica dell'anima è fondamentalmente l'affermazione che il soggetto è una cosa, la « cosa » che è detta anima. L'anima è oggetto di scienza così come ogni altra realtà; non ha perciò senso il tentativo platonico che tende a dimostrare il carattere non inframondano dell'anima. Non a caso un'opera dell'Aristotele maturo quale il *perì psychés* non contiene alcun tentativo di dimostrazione dell'immortalità dell'anima.

Ma il ridurre l'anima ad oggetto inframondano è la semplice conseguenza di non aver inteso la delicata trama tra oggetto, soggetto e intelligibile che è alla base del tema metafisico. La riforma scientifica del platonismo tentata da Aristotele è andata tanto oltre da non riconoscere che il mondo iperuranio aveva una verità ulteriore espressa non dalla coppia forma-materia, ma dalle coppie anima-corpo e intelligibile-reale.

Trattando dell'anima come di un oggetto, senza relazione diretta al tema della metafisica, Aristotele apriva una via di equivoci sia alla metafisica sia alla psicologia. La realtà del soggetto come colui al quale l'intelligibile è rivolto e per il quale il reale è manifestato, può essere colta solo all'interno del problema metafisico come uno dei termini essenziali di esso. In questa prospettiva appare quella differenza tra soggetto e reale che è tematizzata dal platonismo e dalla tradizione che ne dipende nel dualismo anima/corpo.

Nella teoria dell'intelletto agente Aristotele delinea un potere creatore di universali, di cui rimangono problematici i rapporti con l'anima nel suo complesso. Così l'intelligibile finisce per apparire come un'operazione, non come la manifestazione del reale al soggetto; e d'altro lato il carattere impersonabile e pressoché meccanico dell' intelletto agente nega la soggettività del soggetto, fondamento sia della sua spiritualità sia della sua storicità.

La rottura con l'aristotelismo, divenuto ormai un naturalismo, avviene con Cartesio sulla base dei due problemi della differenza tra intelligibile

e reale e della soggettività e spiritualità del soggetto. Il cartesianesimo rappresenta di fatto il ritorno in chiave filosofica dei temi classici del pensiero agostiniano. Si trattava appunto dei temi della tradizione platonica che la critica scientifica di Aristotele non aveva conservato e ripreso. Ma la ripresa cartesiana non parlava più dell'unità di intelligibile e di reale, ma soltanto della loro differenza. Ciò doveva condurre alla sostituzione del problema metafisico con quello gnoseologico. La filosofia critica non accetta infatti come suo oggetto l'intelligibile, ma tematizza come ultimo soggetto della conoscenza il soggetto stesso: il soggetto produce il conosciuto? Tale è la partenza del problema critico compiuta da Kant come ripresa del problema metafisico dopo l'empirismo humiano.

Ma se il problema del soggetto riappare ora come avente la sua sede naturale nel discorso sull'intelligibile e sul linguaggio, se si coglie il rapporto tra uomo e linguaggio come chiave del problema metafisico, allora è recuperabile la verità del platonismo che la critica aristotelica ha dimenticato; ossia, il discorso sull'intelligibile coinvolge inevitabilmente un discorso sul soggetto che conosce, come sua conseguenza. Il superamento della filosofia critica, presente nell'ermeneutica, nell'analisi esistenziale e nella filosofia del linguaggio, può servire ad illustrare la necessità di riportare il problema del soggetto all'interno del problema del linguaggio e quindi dell'intelligibile. E' per questa via che l'unità e la differenza tra intelligibile e reale possono essere trasportate all'interno del soggetto conoscente e divenire un discorso sull'anima e sul corpo.

METAFISICA E RELIGIONE

L'oggetto religioso pone alla metafisica un problema significante. L'esistenza della conoscenza religiosa è innegabile: esiste un intelligibile che reclama per le sue condizioni di possibilità una realtà assoluta. Dire che tale realtà assoluta non esiste e che l'oggetto religioso è una forma illusoria dell'autocoscienza del soggetto significa contrapporre oggetto intelligibile ad oggetto reale, come se fosse possibile all'uomo avere relazione riflessa e cosciente con l'oggetto reale senza il mezzo dell'intelligibile: il reale si rivela all'uomo come reale proprio e in quanto si manifesta come intelligibile. Ma comporta anche l'errore opposto: quello di ritenere che l'uomo conosca la sua coscienza in modo ulteriore e superiore agli intelligibili in cui essa s'esprime. Compiere una critica degli oggetti della coscienza in nome di un itinerario puro della coscienza è l'identico errore di contrapposizione dell'oggetto reale e dell'oggetto intelligibile. Vi può essere un ateismo soggettivistico (come quello esistenzialista) ed oggettivistico (come quello materialista), ma la loro figura è sostanzialmente identica.

La metafisica non può applicare all'analisi dell' intelligibile religioso che il principio che la costituisce come scienza.

La metafisica non può criticare l'intelligibile, ma soltanto esaminare i suoi presupposti. Con ciò la metafisica si differenzia dall'ateismo moderno, che ha come suo elemento fondamentale la critica dell'intelligibile. Il modo in cui la metafisica pone il problema religioso è così definibile: se le condizioni di possibilità dell'intelligibile religioso siano semplicemente identiche a quelle dell'intelligibile *tout court*. In un linguaggio più classico ciò consiste nel domandarsi se il fondamento divino dell'universo è l'universo stesso o se esso è invece soprattutto « altro » dall'universo stesso.

In questa prospettiva l'impostazione metafisica del problema religioso si avvicina facilmente ai temi teologici tradizionali circa la possibilità e la convenienza della rivelazione anche per le verità circa Dio che non appartengono strettamente all'ordine soprannaturale. Si può infatti porre ulteriormente così il problema: se la tendenza costante a porre in termini supramondani l'intelligibile religioso non si fondi, come del resto le religioni affermano, su manifestazioni del divino che segnino od esprimano la superiorità al mondo di ciò che in esse si rivela. Il « chi » divino cessa di essere un « ciò » perché si manifesta come un soggetto non fisico, ma capace di disporre della natura.

L'intelligibile religioso appare perciò come la posizione di una o più figure divine, dotate di autonomia e di potere sulle realtà cosmiche e capaci di relazioni intrasoggettive con l'uomo.

In ogni modo le relazioni tra intelligibile e intelligibile religioso sono il modo metafisico di posizione del problema religioso. Ciò può comportare un doppio tipo di attenzione: non solo cioè sul carattere intelligibile della religione, ma anche sul carattere religioso dell'intelligibile, e dunque sul carattere religioso della verità. Il rapporto tra metafisica e religione è troppo tradizionale per essere sottolineato. Sovvertire il rapporto tra soggetto ed intelligibile e fare del soggetto la misura dell'intelligibile significa non solo rovesciare il problema metafisico, ma anche negare l'oggetto religioso.

E' per questo che la negazione della metafisica comporta inevitabilmente la negazione della religione, perché la differenza tra intelligibile e soggetto è esattamente lo spazio in cui, colta la differenza tra Dio e l'uomo, quest'ultimo può essere espresso come misurato dalla verità.

GIANNI BAGET-BOZZO - EDOARDO BENVENUTO

LA RINASCITA
DELLA TEOLOGIA SPECULATIVA

Non è più lecito tacere; non è più lecito disinteressarsi delegando ad altri, o a nessuno, le battaglie rischiose e conturbanti per la verità, nella speranza che intanto tutto andrà per il meglio e secondo i disegni di Dio. E' tempo di guerra; è tempo di crisi profonda, struggente; per questo è tempo di speranza. Speranza non imbelle, non ingenua o rassegnata; ma speranza forte e matura, di chi non procede con astuzia né falsifica la parola di Dio, ma proclama senza reticenze la verità ad ogni uomo onesto con Dio (II Cor 4, 2); speranza di chi è tribolato ma non stremato, perplesso ma non disperato, perseguitato ma non abbandonato, abbattuto ma non annientato (II Cor 4, 8-9); di chi si è cinto i fianchi con la verità, e si è rivestito della corazza della giustizia, e ha impugnato lo scudo della fede, l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito che è la parola di Dio (Ef 6, 14-17).

Tutto un universo culturale sembra ormai irreversibilmente sfaldato e le proposte alternative, maturate con tumultuosa vivacità ma anche spesso con frettolosa superficialità e con l'appoggio ambiguo di infide alleanze, arrancano in modo incerto mostrandosi incapaci di rispondere coerentemente sia alle vecchie difficoltà teoretiche e pratiche che il millenario decantamento della teologia era riuscito a rimuovere, sia alle nuove esigenze che a tutta prima sembravano aver provocato la nascita delle stesse innovazioni.

LA CRISI DELLA MEDIAZIONE NEO-SCOLASTICA

Da un lato, infatti, è ormai a tutti manifesta la crisi della *teologia tradizionale.* Interi trattati, che dico?, intere biblioteche sono divenute, nel giro di pochi anni, praticamente inutilizzabili. Le correnti « progressiste » germinate nell'alveo della Théologie Nouvelle o nell'incontro con la filosofia immanentistica e col pensiero teologico protestante, sostenute, sia pure in modo implicito e passivo, dal momentaneo disinteresse del magistero, al tempo del Concilio, sugli aspetti dottrinali o comunque non direttamente pastorali, hanno favorito l'abbandono dei capisaldi filosofici che rendevano legittima la *cosmologia* soggiacente alla teologia dei manuali; hanno suscitato un clima di sospetto indefinibile ma insofferente nei

riguardi delle certezze « tradizionali », in favore delle posizioni alternative che sembravano raccogliere meglio le istanze di *aggiornamento;* hanno vanificato, sotto l'insegna della *de-ellenizzazione* ovvero della liberazione dalle incrostazioni culturali estranee al messaggio di fede, il sostegno della mediazione filosofica scolastica e, più in generale, del « sistema scientifico in cui di fatto l'insegnamento della Chiesa è stato nel passato pensato e detto » (1); hanno modificato integralmente e improvvisamente il linguaggio corrente del dibattito teologico recidendo alla base la possibilità di interferenze critiche da parte delle impostazioni precedenti ed escludendo in pratica dal dialogo tutta una generazione di teologi un tempo ascoltati e autorevoli.

LA CRISI DELLE MEDIAZIONI ALTERNATIVE

Dall'altro lato, questo è il momento storico in cui emerge con sufficiente chiarezza che le mediazioni filosofiche alternative non sono in grado di garantire la preservazione di un nucleo « specifico cristiano », senza venir meno, in qualche misura, ai loro stessi presupposti. Nelle correnti estreme che hanno dovuto accelerare e semplificare il loro travaglio, per l'incalzo della popolarità legata alle rubriche religiose dei quotidiani laici, la cosa è ormai ammessa con la massima disinvoltura: è superfluo ricordare le dichiarazioni del Girardi al Convegno di Bologna (1973) dei « Cristiani per il Socialismo », sull'esigenza di « riesaminare il cristianesimo a partire dal materialismo storico », ponendo l'« assoluto » nella asserita scientificità del marxismo e sottomettendo il deposito della fede ad una verifica di compatibilità con le « esigenze rivoluzionarie » (2).

Non è invece superfluo ricordare il penoso vuoto di idee sul tema dello « specifico cristiano » dimostrato dalla maggioranza dei teologi convenuti recentemente a Roma, al congresso dell'A.T.I., i quali, al termine della discussione sulle note tesi a dir poco stimolanti del Molari, non seppero uscirne se non con l'abusata immagine della « salvezza cristiana » come somma delle salvezze storiche portate a compimento e a pienezza.

IL QUADRUPLICE TRIBUTO

Le mediazioni filosofiche oggi disponibili sono di tre tipi: o di derivazione idealista, o esistenzialista, o empirista; comunque, quale che sia la loro origine, esse non possono essere assunte in modo coerente e rigo-

(1) M. Flick: « La svolta antropologica in teologia », La Civiltà Cattolica, 7 novembre 1970, pag. 223.

(2) G. Girardi: « I cristiani di oggi di fronte al marxismo », Convegno « Cristiani per il Socialismo », Bologna 1973.

roso senza che siano concesse in contropartita almeno le seguenti condizioni minime:

1) Abbandono del concetto di *preambula fidei;* o nel senso che l'esperienza della grazia rivelatrice di Dio « perseguita » a tal segno l'uomo, da escludere *spazio semantico* ad ogni sua possibile negazione (Rahner e seguaci), o nel senso che la conoscenza umana non può trascendere l'ambito dei fenomeni (empirismo, fenomenologia, ecc.). Le due motivazioni sono soltanto in apparenza alternative, poiché in ogni caso solo una scelta di fede (consapevole o « anonima ») può aprire a Dio, e tale apertura non promuove alcuna diversa lettura del reale, che resta confinato alla sua « laicità ». Ossia in ogni caso si esige l'abbandono dell'itinerario « in Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, *per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine* » (D.B. 1806) proposto con autorità dal Concilio Vaticano I.

2) « Superamento » dei dogmi di Nicea e di Calcedonia legati a concetti di natura e persona incompatibili, per ragioni diverse, con i nuovi strumenti filosofici. Ciò impone naturalmente la ricerca di *formule* alternative fondate in senso antropocentrico (Rahner), motivate sotto il segno della *kenosis* (Altizer et al., Schoonenberg), interpretate in una chiave dialettica che risolva nella contraddizione l'unità di uomo e Dio (Pannenberg), orientate in un ambito secolarizzato e intramondano dove la « libertà contagiosa », la dedizione agli altri, la comunione per progetti di liberazione esauriscano l'orizzonte dell'ortoprassi (Bonhoeffer, Robinson, Van Buren, Willems, Schoonenberg et al.).

3) Rifiuto d'ogni verità definitiva e perenne, e quindi d'ogni formulazione dogmatica dei contenuti di fede. Anche in questo caso le ragioni che rendono necessario tale rifiuto sono diverse secondo la mediazione filosofica prescelta, ma la conclusione è la medesima. La partenza potrà essere cioè legata alla concezione dell'« essere come tempo e del tempo come essere », mutuata dal filone — così fecondo di epigoni! — che passa per Heidegger e perviene a Gadamer, oppure potrà connettersi, un po' disinvoltamente, ad alcune correnti della moderna epistemologia nella loro polemica contro le verità « incontrovertibili » e « infalsificabili ». Comunque, l'esito è quello, ormai scontato, di condizionare l'affermazione della fede ai mutevoli contesti culturali nei quali essa traspare fuggevolmente e offuscata dalla parola (Molari), onde non v'è nulla di definitivamente certo e infallibile (Küng), poiché la verità corre nel mondo a cavalcioni dell'errore (Brunner).

4) Rinuncia ad ogni criterio « estrinseco » o « eteronomo » per distinguere la vera dalla falsa fede, la retta dalla falsa coscienza, l'autentica dalla apparente libertà. Questo punto deriva, ovviamente, dal precedente e costituisce un caposaldo irrinunciabile delle nuove piattaforme filosofiche. Se il « circolo ermeneutico » deve partirsi dalle esperienze salvifiche delle

comunità storiche; se, inoltre, ogni forma di accettazione della vita, di speranza nel futuro, di impegno per gli altri, realizza la fede in Dio; se, d'altronde, la dimensione morale è commisurata soltanto alle condizioni di autonomia, che impongono la coerenza al tribunale della coscienza; se, infine, l'assenza di una verificabilità empirica distrugge l'ambizione del discorso teologico di dire qualcosa sulla realtà per ridurne la significanza all'ambito dei « giochi linguistici »; non v'è alcuna effettiva giustificazione nel richiamo ad un ordine obiettivo, capace di discriminare « ontologicamente » il vero dal falso, il bene dal male, il giusto dall'iniquo. Solo criteri « intrinseci » o « autonomi » potranno valere per misurare, là dove è possibile, la fedeltà ad un mistero che resta tale anche dopo la Rivelazione e che pertanto è suscettibile di proteiformi metamorfosi.

LO SPECIFICO CRISTIANO DIVENTA INCOERENTE

La situazione in cui vengono a trovarsi le nuove teologie, dopo aver accettato di pagare questo quadruplice tributo alle loro mediazioni filosofiche, è intrinsecamente contraddittoria, non tanto perché il *nucleo specifico* lasciato salvo, per il quale viene preteso e reclamato il titolo *cristiano,* rappresenti un drastico depauperamento del deposito di fede, quanto piuttosto perché, se la coerenza avesse la meglio, tale nucleo non riuscirebbe a resistere alle istanze speculative che lo hanno configurato e tenderebbe ad essere eroso indefinitivamente, sino a perdere ogni connotato cristiano.

E' evidente infatti che una cristologia neo-ariana resa coerente dovrebbe calare nella storia l'esperienza di « quell'uomo Gesù », riconoscendo come connotati essenziali di un Cristo tutto riassunto nella sua « peculiare umanità » (Pannenberg) i limiti storici e culturali del suo « buon esempio », la graduale perdita di significato per l'uomo di oggi della sua testimonianza ormai offuscata dal mito, la surrogabilità del suo annuncio di salvezza con altri messaggi meglio rispondenti alle moderne esigenze e meno coinvolte dalle ambiguità del Cristianesimo storico. E' evidente che l'*estensione* dei concetti di grazia e di salvezza su tutto l'universo umano, sino ad escludere in via di principio la possibilità di progetti separati, dovrebbe ridurne ovviamente a nulla l'*intensione,* ossia provocherebbe il *dissolvimento semantico* di tali concetti, rendendoli un inutile riempitivo d'ogni aspirazione e d'ogni speranza. E' evidente che la riduzione dell'obiettività delle verità di fede al loro inserimento in un contesto ecclesiale, se portata sino in fondo, dovrebbe tradursi nell'affermazione del primato delle maggioranze culturali e delle scienze umane, e dovrebbe quindi ammettere, almeno in linea astratta, che maggioranze dichiaratamente anticristiane o acristiane diventino premessa e fondamento legittimi e autorevoli di un'ermeneutica della fede, nonostante il loro intento distruttivo.

VIEN MENO IL DIALOGO CON L'« UOMO D'OGGI »

Per evitare il progressivo smembramento del nucleo specifico cristiano, le nuove teologie sono costrette alla rinuncia più dolorosa: esse sono costrette cioè a tradire, almeno in parte, le ipotesi che sorreggono le antropologie filosofiche dalle quali, peraltro, esse traggono il materiale linguistico e le suggestioni più appariscenti.

Paradossalmente credo che il dramma dell'attuale momento stia soprattutto nella tristezza di questo sbocco. Lo svuotamento delle ipotesi e dei metodi che fondano le moderne « scienze umane », al fine di nascondere le ragioni di incompatibilità e di far apparire una convergenza, è una cosa molto grave, tale da vanificare tutto il programma pastorale per l'« uomo d'oggi » che ha promosso la « svolta antropologica » in teologia.

L'« uomo d'oggi », in nome del quale tanto si è distrutto e ricostruito, tanto si è demitizzato e reinterpretato, è in verità, proprio lui, tradito nei suoi tratti più comuni ed acquisiti! Egli, che dovrebbe essere il protagonista e il termine della svolta, è invece il grande assente; le diagnosi su di lui formulate debbono restarsene sufficientemente superficiali ed approssimative; il contesto culturale che lo riguarda potrà essere sì citato ad ogni momento, ma non deve essere sottoposto ad un discorso critico rigoroso; il linguaggio stesso usato per convincerlo, nonostante il suo rinnovamento lussureggiante, deve essere dosato in modo ancor più sfuggente, esoterico, incomunicabile di quel che non era possibile con i vecchi strumenti filosofici della teologia.

COME USCIRE DAL VICOLO CIECO DELL'INCOERENZA E DELL'INCOMUNICABILITA'

Se la diagnosi che si è offerta sullo stato della ricerca teologica nelle sue generali premesse metodologiche è riconosciuta sostanzialmente corretta, se cioè si avverte come imminente il pericolo di uno scacco fatale entro il vicolo cieco dell'*incoerenza* e dell'*incomunicabilità,* è necessario allora chiedersi con urgenza se e in che modo sia possibile trovare qualche soluzione alternativa in favore della verità che salva.

Ebbene, a noi pare che la sola via d'uscita debba passare attraverso una lettura critica rigorosa della cultura nella quale l'« uomo d'oggi » vive il suo rapporto esistenziale con gli altri, con Dio, rinunciando finalmente alla smania di passare subito dalla parte del mondo, in nome del dialogo, e scegliendo invece di contestare gli idoli dominanti, con tutti i rischi, anche a livello personale, che ne possono derivare. Ciò vuol dire in concreto fare una scelta morale; vuol dire che noi rinunciamo alla dolce speranza che tutti dicano bene di noi; così fecero i nostri padri coi falsi pro-

feti (Lc 6, 26); e accettiamo invece di essere una minoranza alla quale sono promessi soltanto l'odio del mondo, l'emarginazione, l'insulto, l'infamia (Lc 6, 22).

Una scelta di questo tipo esige grande impegno: solo una lenta maturazione e l'abbondanza dei frutti conseguiti potranno misurarne l'autenticità. Per ora è lecito indicare soltanto un'ipotesi di lavoro. E' quanto azzarderò nelle pagine seguenti che vogliono essere una sentita perorazione per la rinascita della *teologia speculativa.*

Si chiederà: perché rinascita? quando mai la teologia speculativa è morta? o forse invece si vuol proporre un ritorno antistorico a modelli filosofici ormai desueti? Parlerò di rinascita non per sottintendere la crisi attuale, ma per valorizzare l'esigenza di una relazione più profonda con il mutato contesto culturale che sta di sottofondo a tutte le antropologie contemporanee e che le nuove teologie non hanno affatto saputo cogliere nella sua singolare e travolgente peculiarità rispetto al passato.

METAFISICA O NAUFRAGIO: LA FALSA ALTERNATIVA

Le impostazioni vecchie e nuove della teologia avevano innanzi una *grande alternativa* nella quale sembrava si esaurissero le possibilità intellettualmente significative.

Da una parte v'era la lettura metafisica del reale che ardiva penetrare la pienezza della verità toccando con mano l'essere. Il mondo e l'uomo erano tappe dell'itinerario a Dio; le creature conservavano la traccia del Creatore, ne mostravano la grandezza, ne realizzavano la divina provvidenza, riflettevano nella luce dell'analogia il bagliore di inesprimibili connotati. La conoscenza metafisica della realtà, sprofondando dietro le parvenze fuggevoli e ingannevoli della pura empirìa, conduceva pertanto alla dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima e a questo punto la Rivelazione completava il cammino della ragione arricchendo il riconoscimento metafisico con i misteri della fede che non contraddicono le esigenze razionali ma ne sopravanzano la capacità.

Dall'altra v'erano il rifiuto della metafisica e l'abbandono di ogni itinerario razionale a verità assolute e incontrovertibili. La conoscenza del mondo, appena sfiorato alla superficie dei fenomeni, e dell'uomo, appena intravisto attraverso il suo esteriore comportamento, era impotente ad offrire una risposta alle autentiche aspettative dell'uomo. Ogni progetto della ragione era destinato al fallimento; e nel momento in cui veniva meno ogni immagine, in cui cessava la possibilità d'ogni discorso sensato, in cui si ergeva l'orribile dubbio « se il nulla sia meglio di qualcosa », ecco, proprio nel momento in cui si scopriva irrimediabilmente povero, angosciato, disperato, l'uomo era gettato nella condizione di rinunciare ai suoi

superbi disegni e di rivolgersi alla fede del suo cuore fanciullo per dissetarsi d'acqua viva. E una volta operata questa opzione, accettando il dono della fede, non servivano più concetti intelligibili, poiché una gioia misteriosa apriva all'attesa di Dio, alla speranza fiduciosa dell'amante, all'impegno operoso per il bene.

Come dicevo, le impostazioni *vecchie* e *nuove* della teologia si muovevano all'interno di questa grande alternativa. Appariva ovvio che le due posizioni descritte, mutualmente esclusive, coprissero il campo di tutte le possibilità. Appariva ovvio che il compito della teologia fosse quello di fare e di motivare una scelta tra l'una e l'altra. La prima aveva dalla sua, naturalmente, gran parte della tradizione: era l'itinerario alla fede di quasi tutta la filosofia cristiana, a meno di varianti apparentemente secondarie. Sul suo presupposto era affrontato il problema dei rapporti tra scienza e fede, e le armi della apologetica si erano affinate. Le intrinseche difficoltà incontrate di fronte al prevalere della « secolarizzazione », di fronte alla pesante offensiva contro il pensiero metafisico, di fronte alla dilagante crisi della neo-scolastica, di fronte al cammino già da tempo intrapreso dalla teologia riformata, hanno dato avvio al maturarsi della seconda posizione, la quale ha raccolto buona parte delle nuove teologie.

Il punto di forza di queste stava appunto nella chiarezza dell'obiettivo antimetafisico: distruggere la metafisica non rappresentava soltanto una liberazione della fede dalle gabbie culturali in cui essa era « incapsulata », ma realizzava implicitamente quella confessione di *indigenza umana,* di *fallimento tragico* dei progetti razionali, di inquietudine di cuore che meglio poteva disporre all'ascolto della parola di Dio. In questa certezza si collocavano tutte le manifestazioni del « progressismo » teologico; le mediazioni filosofiche più attuali, e soprattutto l'esistenzialismo e il neo-empirismo, apparivano molto utili, quasi migliori del pensiero patristico-scolastico, ad enucleare nella sua purezza il messaggio evangelico (Metz).

E, in verità, se fosse certo che il naufragio della ragione rispetto ai suoi interrogativi perenni e alla sua sete di assoluto getta al fondo della disperazione, e rende più vivo l'anelito a ricevere la grazia di Dio, anche questo nuovo itinerario della mente in Dio sarebbe ricco di suggestione: l'incontro con Cristo in cui Dio si è « annientato » diverrebbe allora il momento centrale; lo scandalo, la follia della Croce rappresenterebbe in carne e ossa lo scacco della ragione superba, sarebbe l'inizio della sapienza. In questa prospettiva negativa tutto tornerebbe chiaro; la fede nella vita, dopo che se ne è riconosciuta la tragedia sul piano razionale, esprimerebbe veramente la fede in Dio; la speranza terrena, dopo il fallimento di tutti i progetti, sarebbe già da sé cristiana. Al contrario, la permanenza di un Dio tappabuchi che sani lì per lì le ambizioni dell'intelletto figurerebbe come un residuo dannoso e insensato che frena l'uomo e lo devia dal generoso rischio della fede.

L'ESSENZA DEL « MONDO ADULTO »: L'ESSERE PAGO

Ecco finalmente l'*ipotesi* di lavoro che sorregge la nostra proposta: non è affatto vero che nell'attuale momento storico le due posizioni, quella del trionfo e quella del fallimento dei progetti speculativi, descrivano in modo esauriente tutte le possibilità. Anzi non si riuscirà a capire nulla della mentalità scientifica contemporanea, non si riuscirà a capire nulla del materialismo scientista e di quello dialettico se non si parte da questo riconoscimento: che la cultura d'oggi, dichiaratamente antimetafisica, non sente affatto la tragicità delle sue rinunce sui grandi enigmi dell'esistenza, non avverte affatto il fallimento, non soffre di alcuna inquietudine.

L'essenza della cultura oggi dominante non sta propriamente nella « coscienza storica » che uccide le verità perenni, ma nel *non farne alcun dramma.* Il « mondo adulto », che i teologi citano sempre ma conoscono poco, è profondamente *pago* delle sue certezze parziali, delle sue realizzazioni lacunose; non coglie alcuna attrattiva nelle dimensioni della pienezza, della globalità, del definitivo; in quelle dimensioni cioè che in fondo rappresentano con parole « aggiornate » un surrogato dell'assoluto e dell'eterno.

Per chiarire e giustificare queste affermazioni sarebbe necessario esaminare attentamente le ipotesi, i metodi, gli interessi che caratterizzano la mentalità scientifica e provocano il suo sbocco in senso agnostico o materialistico. La cosa esigerebbe parecchio spazio, allontanandosi dalla linea del ragionamento che sto tentando di seguire. Rimanderò pertanto a un'analisi sin troppo dettagliata che ho svolto altrove (3). Credo che ivi sia documentata con serietà la seguente duplice affermazione:

1) che l'*epoché* sui grandi problemi della cosmologia, della psicologia, della teologia razionali effettuata dalle scienze è strumentale non al « disoccultamento » di ciò che trascende il discorso scientifico, ma all'efficacia e allo sviluppo intrinseco delle scienze stesse;

2) che il fondamento della mentalità scientifica non riguarda tesi globali su come sono fatti il mondo e l'uomo, ma è tutto riassunto nell'adozione di un *postulato* idoneo a nascondere l'*incoerenza gnoseologica* implicita in quasi tutte le ipotesi materialistiche. Tale postulato, che ho denominato *postulato di esenzione,* afferma in sostanza *la liceità di non ritorcere sul filosofo materialista le conclusioni che egli formula in generale sull'uomo in quanto soggetto;* oppure, in altri termini, afferma che il contenuto di un assegnato *discorso* deve essere giudicato, sì, in base all'esperienza e alla sua interna non-contraddittorietà, ma *non deve* essere verificato in relazione alla sua *coerenza* con il *meta-discorso* che lo fonda.

Sono ormai pervenuto al profondo convincimento che l'*epoché* scientifica e il *postulato di esenzione* sono veramente i due pilastri sui quali

(3) E. Benvenuto: « Materialismo e pensiero scientifico », Tamburini, Milano 1974.

poggia tutto il nostro mondo culturale, spiegando sin nelle più riposte fibre gli atteggiamenti più diffusi e consolidati nella repubblica degli scienziati e degli intellettuali in genere che hanno accettato di integrarsi nel sistema oggi dominante.

IL MONDO COPERTO DALL'EPOCHE' E DALL'« ESENZIONE »

A valle dell'*epoché* e del *postulato di esenzione* tutto diventa in certo modo pacifico e risolvibile senza drammi. Gli enigmi del pensiero sono respinti nelle zone coperte dall'*epoché,* son resi superflui o privi di senso in virtù del *postulato di esenzione.* Certamente, si perverrà in tal modo ad un quadro privo di certezze indefettibili, il cui solo spazio è per una ricerca senza confini e senza mèta, dove la « coscienza storica » rende relativa e rinnegabile ogni proposizione, ma dove, in contropartita, trovano un posto le soluzioni ai problemi concreti e minuti che interessano di volta in volta. La recisione degli enigmi profondi, la emarginazione dei crucci gnoseologici, sono uno strumento essenziale per affrontare in modo efficiente le cure quotidiane senza preoccupazioni a monte; a questo punto una risposta è sempre possibile, anzi è univoca. Un mondo ridotto a puri fenomeni, dove tutto ciò di cui si parla sensatamente è per definizione verificabile o tautologico, è un vero paradiso per i matematici, i fisici, i biologi, gli ingegneri, i sociologi. Gli orizzonti ristretti delle ricerche disciplinari non risentono dei tagli operati a monte; l'esercizio del ragionamento e della esperienza può allora svolgersi a piacimento, senza intoppi seri, e conduce ad eccellenti risultati pratici.

Per questo, la cultura scientifica contemporanea si dimostra pienamente *appagante.* I progetti umani, nella misura in cui sono umani, e cioè storici, concreti, limitati, non subiscono affatto un fallimento. L'antimetafisica ha tutt'altro che le sembianze della tragedia: anzi, il trionfo dell'uomo nei suoi obiettivi particolari è un ottimo *anestetico* per la sua vecchia malattia dell'inquietudine, della tensione sempre delusa verso una felicità totale, verso l'assoluto. Dio è certo assente dal quadro delineato dall'*epoché* e dal *postulato di esenzione;* ma la sua assenza, come il suo misterioso « silenzio », non è più avvertita come mancanza. Il bene storico e parziale effettivamente conseguito allontana l'esigenza del bene totale, teorizzato dagli antichi filosofi, del quale sarebbe impossibile descrivere il volto.

V'è qui l'essenza del *peccato:* il peccato, ossia l'opzione per il bene immediato, storico, attutisce, non promuove, l'esigenza di Dio; il peccatore non è spinto, *a causa del peccato,* a riconoscere che solo Dio può appagarlo. E' solo in verità la grazia redentrice di Dio che lo rende capace di desiderare cose più grandi, di riconoscere la miseria del bene parziale ottenuto, di ravvisare l'inganno in cui è caduto; solo allora il suo peccato sarà

per lui un incubo insopportabile e il suo cuore contrito e umiliato diventerà il sacrificio che Dio non disprezza.

Possiamo dunque trarre la conclusione naturale da questa diagnosi della situazione culturale in cui vive l'« uomo d'oggi ». La distruzione della via speculativa alla fede non produce di per sé il riconoscimento della tragica indigenza dell'uomo di fronte alle sue attese, né, tantomeno, induce all'abbandono fiducioso in Dio. Produce soltanto la *rassegnazione esistenziale;* l'uomo che ha optato per l'*epoché* e per il *postulato di esenzione* rinuncia a se stesso, non pretende più di capire il perché della morte e del dolore; lascia al « mondo fanciullo » la premura per simili questioni; egli opererà nei suoi limiti per ottenere quella porzione di felicità che gli è concretamente consentita; egli si occuperà delle cose a lui accessibili, trarrà dalle sue cure la maggiore soddisfazione, soffocando nell'oblìo l'incubo dei pensieri amari. E gli impegni quotidiani, il lavoro, i divertimenti, lo invaderanno tutto, non gli lasceranno tempo per altro. Ecco l'« uomo adulto », l'« uomo d'oggi ».

Non è più vero che l'uso di mediazioni filosofiche negative prepari l'uomo al « salto » della fede; la ragione impotente, la ragione tradita, la ragione umiliata, la ragione avvolta nella sfera empirica ha un solo connotato essenziale: è soddisfatta, non chiede altro, ha imparato a desiderare solo ciò che può ottenere. Capire bene che in questo si realizza propriamente la « secolarizzazione » della cultura è troppo importante per l'avvenire della teologia. La teologia deve rendersi conto finalmente che la coscienza del fallimento dei progetti umani, la tragedia della ragione impotente, la disponibilità ad accogliere il dono di Dio nella fede, si conseguono ormai al termine di un lungo itinerario razionale che contraddice la cultura dominante, presuppongono una lunga *educazione costruttiva* che renda *capaci di essere insaziabili,* di mantenere *inquieto il cuore,* di non lasciarsi confondere dalle cure quotidiane e dai parziali obiettivi conseguiti.

Affinché il mondo dei fenomeni non appaghi, occorre avviare tutto un discorso composito per ristabilire il diritto a una gerarchia di valori che sfugge dalle maglie dello scientismo; il mondo e l'uomo debbono essere recuperati al loro diritto di *diventare* tracce di Dio che crea ed eleva. Rispetto alla vecchia impostazione fondata sulla metafisica, questo diritto non prende la forma della constatazione di un fatto, bensì quella di una insopprimibile esigenza in cui si riassume l'attuarsi del soggetto razionale.

COME SUPERARE L'EPOCHE' E L'« ESENZIONE »

A questo punto emerge la conseguenza fondamentale: rendersi conto che la « secolarizzazione » prodotta dall'*epoché* e dall'*esenzione* conduce al sonno soddisfatto e pago nei recinti fenomenici significa, nello stesso tempo, guardare in modo rinnovato all'alternativa tradizionale/progressista che invece permane al fondo dell'attuale dibattito teologico. L'itinerario della

mente in Dio « per ea quae facta sunt » e l'itinerario della fede risorgente dal fallimento della ragione superba non si oppongono l'uno all'altro, non configurano neppure una vera alternativa, ma si richiamano a vicenda semanticamente ed esigono entrambe il sostegno di un discorso meta-scientifico.

In che consiste questo discorso meta-scientifico? Credo non sia difficile prevederlo: consiste nella *critica rigorosa e puntuale* dell'*epoché* e del *postulato di esenzione.* Solo se si passa per questa strada si può scalfire la robusta corteccia dello scientismo e si può allacciare un rapporto significativo, omogeneo, con la mentalità dell'uomo di oggi. Lo sviluppo delle scienze favorisce, quasi richiede, tale discorso critico: sempre meno lo scienziato che vuole restare fedele alla sua missione può accettare l'*epoché* sulle questioni a monte o arrestarsi alla sua problematica settoriale, poiché continuamente le sue conclusioni interferiscono con tutti gli altri settori, invadendo tutto l'universo di discorso. Sempre meno poi lo scienziato può accogliere all'interno dei suoi metodi di ricerca il *postulato di esenzione:* non solo il superamento delle ambizioni di *neutralità* della scienza esige un ridimensionamento delle tesi in tempo più accreditate dello scientismo, ma anche la dinamica intrinseca della ricerca non può evitare di richiedere una verifica di coerenza tra i contenuti del discorso scientifico e le sue premesse metateoriche.

Anche in questo caso mi è impossibile dilungarmi su una pur doverosa documentazione; rimanderò ancora una volta alle indagini svolte laddove (4) il tramonto del *postulato di esenzione* è studiato in relazione agli attuali sviluppi della logica, della matematica, della fisica teorica, della filosofia linguistica, dello strutturalismo. La richiesta di *coerenza* tra il discorso oggetto e il meta-discorso che lo fonda immette nell'alveo del pensiero scientifico un principio d'altra natura, una forza nuova e potente, un germe di salutare rinnovamento.

LA SCOPERTA DELLA REALTA' METAEMPIRICA DEL SOGGETTO

La *coerenza* vuole che una profonda continuità si stabilisca tra gli oggetti descritti e manipolati dal discorso e il soggetto che conoscendo quegli oggetti e descrivendoli col linguaggio ne rimane di riflesso implicitamente *connotato.* La *coerenza* impone pertanto l'esclusione di molte proposizioni tipiche del materialismo scientifico. Ad esempio, non è più possibile una teoria materialistica della mente che affermi: « il pensiero è l'attuarsi di un meccanismo materiale »; infatti ogni ulteriore esplicazione di una tale teoria diverrebbe automaticamente *incoerente.* L'utilizzo di qualunque concetto fisico creerebbe subito uno jato tra ciò che è detto e ciò che è presuppo-

(4) Loc. cit., cap. IV.

sto: ciò che è *detto* darebbe una priorità agli oggetti fisici che son resi responsabili del pensiero; ciò che è *presupposto* invece darebbe una priorità al pensiero che è in grado di conoscere in modo adeguato quegli oggetti. Oppure, con altre parole, ciò che è *detto* pretende che il pensiero possa essere completamente connotato nell'ambito di una teoria fisica; ciò che è *presupposto* invece richiede che il pensiero sia definito da una condizione di adeguatezza essenzialmente meta-teorica (5).

Del resto qui si conferma quel che si era detto innanzi: il materialismo scientista può resistere soltanto sotto lo schermo protettivo del « postulato di esenzione », che è in grado di semplificare grossolanamente la problematica gnoseologica, accantonando l'esigenza di sottoporre a critica le stesse tesi cui la gnoseologia conduce. E' per questa semplificazione iniziale che, entro lo scientismo, diventa possibile affermare con tranquillità e anzi con fierezza ogni tesi orientata verso lo scetticismo. Diventa possibile affermare, ad esempio, che la nostra conoscenza non ha alcun riscontro certo nella realtà, che si blocca su una superficie fittizia di convenzioni, che si limita a stabilire norme utili per la prassi, che è tutta legata ai meccanismi chimichi e fisici del sistema nervoso, che è il prodotto della struttura economica e sociale, ecc.

La richiesta di *coerenza* dà la forza di confutare tali affermazioni nell'*unico modo possibile:* ossia nel ritorcerle su chi le propone, facendogli osservare che il suo stesso discorso è compromesso dalla sua diagnosi disastrosa ed è quindi incredibile. Il risultato è travolgente: l'uomo non ha più ragione di appagarsi delle apparenze e delle relazioni che lo legano all'ingranaggio cosmologico nel quale egli si sente inghiottito come un punto, ha diritto di non respingere gli interrogativi veri che lo premono: dove sono? e che cosa sono? Nel momento in cui egli avverte di aggirarsi tra ombre fugaci, di essere egli stesso un'ombra che passa, scatta la *santa contraddizione* tra la vanità di tutte le certezze e la forza ineluttabile di tale riconoscimento, che esenta almeno una volta il soggetto dal giro vuoto delle sue apparenze e testimonia in lui il riflesso di una verità indefettibile (6).

Ma allora la *coerenza* vanifica la riduzione del soggetto a puro simulacro empirico e introduce, al vertice razionale affrancato dall'*epoché* e dall'esenzione, la coscienza della realtà meta-empirica dell'uomo.

Finalmente la *coerenza* implica l'importante risultato che il contenuto del *discorso* non verte soltanto sugli oggetti del discorso stesso ma può coinvolgere in prima persona chi parla: in tal caso succede che, inaspettatamente, il *discorso,* invece di riferirsi, come era nelle intenzioni, all'*oggetto,* comincia a riguardare il *soggetto.* Chi parla credeva di formulare dei giudizi sulle cose e invece è lui giudicato dal suo stesso discorso, in virtù

(5) Loc. cit., p. 286.

(6) Loc. cit., p. 31.

delle condizioni di *coerenza.* Ciò avviene in modo eminente nella *ricerca del fondamento:* la via che conduce da una teoria scientifica (T1) a quella che la fonda (T2), e di qui alla teoria (T3) che fonda T1 e T2, e così via, non è indefinitamente lunga: ad un certo punto i presupposti che reggono la teoria Tn sono gli stessi che consentono al suo autore di formularla, in quel momento il soggetto è afferrato dal suo discorso, ed egli, parlando dei suoi oggetti, si apre invece alla realtà nuova, imprevedibile all'interno delle scienze, della sua stessa soggettività (7).

L'universo scientifico, liberato dal *postulato di esenzione,* si dilata, si organizza in una struttura nuova e complessa. La metafisica che non riusciva a sopravvivere nelle scienze particolari, respinta nelle zone protette dall'*epoché,* in tale universo allargato riemerge rinnovata profondamente: il suo scopo diventa appunto quello di esprimere la ricchezza del *soggetto* che, pur radicato dai suoi cinque sensi al momento dei fenomeni, trascende la sfera empirica, aprendosi ad una verità che fonda ogni teoria scientifica ma in nessuna di esse può essere formalizzata.

Il *principio di coerenza* ristabilisce i diritti del soggetto alle frontiere del discorso scientifico, e, senza cedimenti lirici, senza tergiversazioni nel sentimento o nella prassi, ne esprime la grandezza, ne orienta l'anelito verso *certezze primordiali* che sfuggono alle verifiche sensibili non perché *estranee,* ma perché in esse *implicite.* E' per questo, si badi, che la metafisica trascende i confini della verificabilità: non perché essa riguardi chimere e fantasmi, ma perché in ogni esperimento sarebbero date per presupposte quelle condizioni che la ricerca metafisica vuole individuare.

L'EMERGENZA DELLA DIMENSIONE SEMANTICA

Il riconoscimento dell'indigenza, dell'insoddisfazione, dell'inquietudine della ragione di fronte al suo pasto empirico è ormai così reso legittimo e doveroso. L'uomo ha ragione di sentirsi infinitamente povero; ha diritto di non appagarsi di fronte alle sue esperienze; gli oggetti di cui si occupa ogni giorno non sono la realtà che a lui veramente interessa. Ciò non vuol dire, certo, che essi debbano o possano essere abbandonati; vuol dire invece che essi hanno *un diverso significato.*

E' proprio la loro fugacità, la loro incapacità a rispondere alle esigenze meta-empiriche del soggetto, il fondamento della loro ricchezza *semantica.* L'uomo che è in grado di cogliere nella propria soggettività l'eco di una voce che non può dileguarsi si pone in *ascolto;* e allora egli guarda in modo diverso al suo mondo di fenomeni poiché scopre nella loro fragilità ontologica l'*emergenza del segno.* I fenomeni, nel momento in cui perdono il loro ruolo di chiudere l'orizzonte del soggetto, acquistano il valore

(7) Loc. cit., cap. VII.

ben più grande di tracce empiriche d'una realtà diversa, ne diventano *segni* trasparenti e misteriosi.

A questo punto, l'uomo che si appaga delle descrizioni scientifiche diventa simile a chi, di fronte a uno scritto, si arresta a guardare i caratteri tipografici o a verificare la grammatica, senza cogliere il senso delle parole e afferrare il contenuto del discorso.

Voglio dire, in sostanza, che il riconoscere la provvisorietà, la povertà dell'universo empirico, se *diventa ragione di inquietudine,* è la stessa cosa che farne il sentiero che conduce all'ascolto di Dio in cui il cuore inquieto trova pace. Dunque, ancora una volta, « ea quae facta sunt » sono la prima insostituibile tappa dell'itinerario della mente in Dio e lo sono in virtù della relazione che lega il *segno* alla realtà da esso denotata.

E' opportuno sottolineare che la capacità semantica di cui si arricchisce la realtà empirica, laddove la metafisica abbia fatto emergere l'irriducibile novità del soggetto, costituisce uno strumento speculativo ancor più potente del paradigma di ragionamento tradizionale fondato sul principio causale. Gli oggetti fenomenici diventano la traccia del Creatore proprio *perché sia possibile* avvertire la miseria effimera della loro fenomenicità, proprio perché sia possibile all'uomo che li conosce non restarne soggiogato e pago.

METAFISICA E TEOLOGIA SPECULATIVA

Qui la metafisica consegue il suo obiettivo: l'uomo restituito alla sua dignità razionale, e quindi alla sua *inquietudine,* è disposto all'*ascolto.* « Parla, Signore, il tuo servo ti ascolta! ». La parola di Dio deve essere intesa nella pienezza del rapporto conoscitivo; scivola via su chi è addormentato, su chi è distratto dalle sue faccende. Forse l'unico vero ateismo è il non dolersi della propria indigenza, è l'appagarsi delle proprie cure. « Dite agli invitati: ecco, il mio convito è già pronto, si sono ammazzati i buoi e gli animali ingrassati, e tutto è pronto: venite alle nozze. Ma quelli *non se ne curarono, e se ne andarono chi al suo campo, chi ai suoi affari* » (Mt 22, 4-5).

La *metafisica* consiste appunto nel mantenere desta la ragione, *dimostrando* la sua indigenza, ravvivando la sua sete della parola di Dio, disponendo l'uomo all'incontro supremo con quella verità che dà valore e significato alle stesse conoscenze empiriche.

E Dio ha parlato; la Sua parola era presente in me ed era la ragione vera della mia *inquietudine* poiché ne esprimeva il fine, ma non l'avevo riconosciuta.

Come a Emmaus, il solitario viandante si accompagna a Cleofa e all'altro discepolo; essi sono disposti all'ascolto. La tragedia dei loro progetti terreni legati a quel Gesù liberatore storico che li aveva delusi, li invade;

e il bagliore di una speranza nuova, incredibile, nella testimonianza delle donne, li rende inquieti. Allora il viandante si rivolse ai due dicendo: « O uomini sì corti di intelletto e dal cuore così lento a credere tutto quello che i Profeti hanno predetto! ».

E cominciando da Mosè e da tutti i profeti, manifestò loro il senso vero degli avvenimenti storici lontani e vicini: il loro mondo, la loro cultura, tutto quanto aveva per loro la forza del *fatto* e della *ragione,* si arricchiva di significati. Gli avvenimenti si aprivano alla loro dimensione *semantica.* La morte in croce di Cristo e la sua resurrezione non erano più misteri muti, non erano più un insulto alla loro volontà di *capire,* di rendersi *ragione.* « Non era *necessario* forse che il Cristo patisse tutto questo ed entrasse così nella sua gloria? ». Al termine del cammino emerge il fatto nuovo: la cena del Signore. « I loro occhi allora si aprirono e lo riconobbero ». E in quel momento essi avvertono che il Signore era con loro anche prima e che il quadro storico e razionale al quale essi erano giunti e per il quale essi avevano compreso la « possibilità » di Cristo morto e risorto, era stato loro suggerito dalla presenza viva del Cristo non ancora riconosciuto. « Ed essi dissero l'un l'altro: Non ci sentivamo forse ardere il cuore dentro di noi, mentre ci parlava per la via e ci spiegava le scritture? ».

Alla fine del loro itinerario, dunque, si fa chiaro in Cleofa e nel compagno che la ragione della loro inquietudine non era altro che il fine cui tendeva la loro speranza nella verità che salva. Si fa chiaro che la « precomprensione » razionale della morte e della resurrezione era sostenuta dal contatto vivo con Cristo risorto. Ma *nella via* tutto appariva diverso, ed era giusto che fosse diverso.

L'uomo nella storia è come i due di Emmaus: in cammino. La semplicità delle cose di Dio, la presenza originaria della Sua parola, il dilagare irrefrenabile della Sua grazia rivelatrice, nella storia sono offuscati. L'unica sua traccia è il non appagarsi delle cure empiriche, è mantenere inquieto il cuore.

Qui c'è, se si vuole, la manifestazione più bruciante del peccato: la semplicità originaria, la coincidenza iniziale tra la realtà della rivelazione e la coscienza della sua possibilità, tra fede e ragione, è il dono preternaturale per eccellenza che il peccato ha disperso. E anche nella sfera pratica è andata perduta l'identità di autonomia e retta coscienza, di libero esame e verità, di spontaneità e libertà.

Nella storia si manifesta una spaccatura profonda: la coincidenza, l'identità iniziali permangono non come un dato ma come una meta non mai completamente conseguita. Qui si esprime invero il realismo della concezione biblica dell'uomo, rispetto a tutte le ambizioni superbe delle antropologie alternative che pretendono di attribuire all'uomo storico la pienezza dei suoi fini.

La comunione immediata, senza schermi culturali, della parola rivelatrice di Dio non può avvenire dunque all'inizio, scavalcando tutti i condizionamenti storici che determinano oggi la comune visione del mondo e

addormentano l'uomo assopendo la sua inquietudine esistenziale. Ora è il momento della *teologia speculativa;* l'uomo in cammino, che ha imparato a dubitare, a cercare, a non appagarsi, deve essere illuminato dal viandante *misterioso* per capire che « è necessaria » la parola di Dio ed è omogenea con le sue aspirazioni, ed è in comunione intima con tutta la sua persona.

Solo alla fine, una fine che prende i connotati dell'escatologia, l'ascolto di Dio potrà avvenire nella luce della immediatezza originaria che si è depurata da ogni riflesso e da ogni enigma: allora e solo allora conoscerò così come sono conosciuto.

RILETTURA DELL'ITINERARIO RAZIONALE A DIO

In questa luce le tradizionali cinque vie per la « dimostrazione » dell'esistenza di Dio dispiegano un diverso più profondo significato. « Et hoc dicimus Deum »: su questo punto la storia della filosofia moderna si è accanita, rilevando la imprecisione logica delle prove, la illecita applicazione della causalità fuori dal suo dominio fenomenico, mostrando la miseria di un Dio tappabuchi o di un Dio nel quale si raccolgono le aspirazioni umane.

Invece tutte queste obiezioni vengono meno se si coglie bene il significato antropocentrico delle cinque vie. Esse non pretendono di individuare la condizione che *metta a riposo* la inesauribile ricerca razionale, bensì esplicano il ruolo critico di manifestare l'*inappagabilità della ragione di fronte al mondo empirico.* Esse valgono soprattutto per dimostrare che, all'interno della fenomenologia, gli interrogativi legittimi sul fondamento, sul divenire, sulla contingenza degli oggetti di esperienza, sulla relatività dei loro connotati, sulla telenomia che li governa, reclamano una risposta che la sfera empirica non può offrire.

Le cinque vie risvegliano la ragione da quel suo sonno dogmatico che le consente di evadere dalle sue stesse esigenze e di accontentarsi di risposte parziali o meramente pratiche: non vogliono produrre una soluzione chiusa, ma sollecitano l'uomo alla scoperta più faticosa, alla quale è così difficile restare fedeli senza provare stanchezza e sgomento: la scoperta della propria *inquietudine.*

Finché l'uomo resta legato alla sua materialità e il vero gli traspare *per speculum et in aenigmate* è proprio l'*inquietudine* della ragione il suo modo di accedere intellettualmente a Dio. Ma essa non è un dato iniziale, ovvio e comune. Al contrario essa è il frutto della ricerca, è il suo realizzarsi più autentico, è la sua fatica più alta. Le cinque vie conducono in questa direzione; il loro esito non è il *convito,* ma la fame e la sete che dispongono ad accogliere il richiamo del Signore: « Ecco, il mio convito è pronto! ».

Il Dio dei filosofi è dunque l'attesa bruciante del riconoscimento nella fede. Il Dio ignoto non può essere pertanto accantonato: perché il Dio di

Abramo, di Isacco e di Giacobbe risponde proprio a questa attesa. Lo « sposo » pretende le lucerne accese nelle mani delle vergini che vegliano aspettando il ritorno.

Una conclusione si impone a questo punto, e non può essere che polemica nei riguardi di tante teorizzazioni dell'ateismo, da un lato, e del fideismo, dall'altro, sul Dio tappabuchi (Bonhoeffer) o sul Dio proiezione idealizzata di ciò che l'uomo vorrebbe essere e non è (Feuerbach). La via razionale a Dio non ha nulla da spartire con tali teorizzazioni. Feuerbach e Bonhoeffer non hanno inteso il nocciolo della *teologia speculativa.*

La ricerca di Dio da questa promossa è tutt'altro che un affrettato e fittizio appagamento; al contrario è il risveglio critico della ragione che, scoprendo il soggetto nella sua paradossale situazione di chi è immerso nella sfera empirica e pure la trascende, rende possibile l'*inquietudine* del suo cuore e lo dispone così all'*ascolto* di Dio.

Il Dio della ragione traluce appunto in tale inquietudine e si rivela come Colui che propone all'uomo nuove aspettative, nuove speranze, e infinitamente lo innalza rispetto al *torpore del bruto* tutto compreso delle sue cure ed esistenzialmente rassegnato.

EDOARDO BENVENUTO

MARIA FIGLIA DI LEVI O FIGLIA DI DAVIDE ? (I)

INTRODUZIONE

L'importanza di Maria nella fede cristiana è stata ricordata a più riprese. Il noto teologo tedesco Karl Rahner così spiega l'attuale situazione circa questo punto: « Troppi cristiani, qualunque sia la loro obbedienza religiosa, tendono a fare del cristianesimo un'ideologia, un'astrazione. Ora le astrazioni non hanno bisogno di madre. Ciò che Maria offre al mondo d'oggi, è la realtà viva e concreta del Salvatore del mondo nella sua Incarnazione... Maria è la salvaguardia del realismo del mistero dell'Incarnazione » (1).

Questa tendenza all'astrazione spiega l'assenza di interesse per certi problemi considerati come definitivamente risolti. Uno di questi è l'origine di Maria. A questo proposito vi sono due opinioni presso gli esegeti contemporanei. Ora è molto curioso notare che la contraddizione tra queste due correnti di pensiero non sembra neppure creare delle difficoltà. Taluni non prestano più attenzione a tale questione e si chiedono quale interesse possa avere per noi.

Questo misconoscimento della portata reale del problema si inserisce nella cornice più ampia del rapporto tra i due Testamenti. Si parla molto di storia della salvezza, ma le si attribuisce il ruolo che essa dovrebbe avere come supporto della nostra fede? E, soprattutto, il mistero dell'Incarnazione è ben al centro di questa storia della salvezza? I cristiani sono tentati, o di considerare Gesù solo come Dio, e di non dare alla sua umanità che una parte secondaria, o, più spesso ai nostri giorni, di riconoscerlo come un dottrinario che predicò una rivoluzione sociale, sebbene non molto ascoltato né compreso dai suoi discepoli.

Questa specie di noncuranza di certi cattolici riguardo alla persona di Gesù spiega come non ci si preoccupi molto di sapere se Maria fosse della tribù di Levi o di Giuda. « Che importanza può avere? », mi hanno detto, non dei laici, ma degli esegeti e dei teologi. Benché taluni affermino con certezza che Maria fosse della tribù di Levi, mentre per altri è data per scontata l'ascendenza davidica.

Ora noi pensiamo che l'origine di Maria abbia una certa importanza dal punto di vista della fede, e che non sia inutile esaminare da vicino quanto ci è detto dalla Scrittura e dalla Tradizione.

---

(1) *Documentation catholique,* n. 1594, pp. 878-879.

MARIA NEI VANGELI

Bisogna prima di tutto notare l'estrema discrezione del Nuovo Testamento nei riguardi della Madre del Salvatore. Ella resta sempre nell'ombra e non è senza motivo che i protestanti, che basano la loro fede sulla sola Scrittura, rimproverano ai cattolici di dare a Maria una parte esagerata. A questo proposito il testo stesso della Scrittura manca di precisione. Le due genealogie, quella di Matteo (Mt 1, 1-16) e quella di Luca (Lc 3, 23-28), riportano tutte e due a Giuseppe, la cui ascendenza davidica è fuori discussione. Secondo il Vangelo appare come certo che gli Ebrei attendevano un Messia che nascesse da Davide. Ora il Nuovo Testamento non afferma esplicitamente l'origine davidica di Maria.

Al contrario, secondo Luca, Maria sarebbe una parente (syggenís) di Elisabetta. « Ed ecco Elisabetta, tua parente, ha anch'essa concepito un figlio nella sua vecchiaia » (Lc 1, 36). Ora Elisabetta stessa era « delle figlie di Aronne » (Lc 1, 5). Alcuni concludono dunque che Maria era della stessa tribù, vale a dire d'origine levitica. Quest'interpretazione è quella corrente presso gli esegeti protestanti, che sembrano aver ripreso il ragionamento di Loisy (2). Tale è, per esempio, l'opinione formulata chiaramente da G. Dalman.

Secondo lui non avrebbe importanza il fatto che Gesù sia o no della stirpe di Davide (3). La discendenza legale di Gesù è assicurata da Giuseppe (4). Dalman conclude dunque con l'affermazione che non v'è dubbio di sorta circa la fedeltà della tradizione riguardo all'ascendenza davidica di Giuseppe, ma, secondo lui, è solo attraverso Giuseppe che Gesù discende da Davide (5). Anche altri esegeti moderni condividono quest'opinione, in particolare W. Manson. Per quest'ultimo, essendo Gesù nato non da un padre umano, ma dall'operazione soprannaturale dello Spirito Santo, e dato che la Scrittura resta muta circa l'ascendenza davidica di Maria, l'affermazione dei Padri della Chiesa a questo proposito è senza fondamento (6).

Inoltre, Lc 1, 36 suggerirebbe piuttosto che, allo stesso modo di Elisabetta, Maria discendesse da Levi (7). Quest'opinione era già stata difesa da altri esegeti, in particolare da H. Zimmermann (8).

Per contropartita è stata severamente criticata più recentemente da H.

---

(2) A. Loisy, *La naissance du christianisme,* Paris 1933, pp. 347-348.

(3) G. Dalman, *Die Worte Jesu,* 2.a edizione, Darmstadt 1965, pp. 233-234.

(4) Ibid., p. 263.

(5) Ibid., pp. 265-266.

(6) W. Manson, *The Gospel of Luke,* Londres 1930, p. 8.

(7) Ibid., p. 9.

(8) H. Zimmermann, *Evangelium des Lukas, Kap. 1 und 2. Ein Versuch der Vermittlung zwischen Hilgenfeld und Harnack, Th. St. Kr.,* n. 76, 1903, p. 277.

Sahlin, ma in un modo più sfumato. Egli sostiene che il testo di Luca non ci fa conoscere che l'origine davidica di Giuseppe (9). Secondo Sahlin il Vangelo di Luca non sarebbe che la trascrizione di un testo scritto originariamente in ebraico. Questo « proto-Luca » avrebbe presentato Gesù come vero figlio di Giuseppe, il che assicurava evidentemente la sua origine davidica (10). Lo stesso « proto-Luca » avrebbe negato la concezione e la nascita verginale, ed avrebbe in qualche modo sostenuto le tesi poi riprese dagli Ebioniti (11). Luca si sarebbe poi allontanato dal testo primitivo per riferire la concezione verginale. Quest'ipotesi permetterebbe di capire perché il « proto-Luca », considerato eretico, sia sparito (12), e perché il Vangelo di Luca sia stato al contrario annoverato nel canone della Chiesa.

Questa tesi di una ritrascrizione di un testo primitivo ritoccato da Luca spiegherebbe le oscurità dello stesso evangelista circa l'ascendenza di Gesù. L'origine davidica di Giuseppe è fuori discussione (13); è espressamente ricordata in Lc 1, 27: « Una vergine fidanzata ad un uomo di nome Giuseppe, della casa di Davide », ed in Mt 1, 6-16: l'elenco della genealogia di Giuseppe, discendente di Davide (genealogia ripresa in modo un po' differente in Lc 3, 23-31). Marco non ne parla e Giovanni neppure. Quest'ultimo riferisce anche una credenza popolare per cui « quando il Cristo verrà, nessuno conoscerà la sua origine » (Gio 7, 27). Comunque, alcuni versetti dopo, Giovanni riferisce un'altra opinione: « Non dice la Scrittura che è da Davide e dal paese di Betlemme che il Cristo deve venire? La folla dunque si divise a causa sua » (Gio 8, 42-43). Sahlin lascia insoluto il problema dell'ascendenza di Maria. Nega decisamente che Lc 1, 27 possa riferirsi ad essa, ma ritiene che la sua origine levitica non sia assicurata. E' vero, è « parente » (syggenís) di Elisabetta (Lc 1, 36). Ma Sahlin riconosce che questo termine è vago, e protesta contro coloro che hanno voluto dedurne che Maria era una levita e che dunque lo era anche Gesù da parte di madre. Sahlin pensa che Luca si faccia qui interprete di un testo primitivo che non sarebbe stato più preciso (14).

Secondo quest'esegeta, non si potrebbe, con Luca, affermare che Maria era di stirpe davidica, né che era levita; Luca non appoggerebbe alcuna delle due tesi.

E' vero che Luca non afferma esplicitamente che l'ascendenza davidica di Giuseppe (15), ma ogni interpretazione di Sahlin si basa sulla tesi che

(9) H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk*, Upsala 1945, p. 98.

(10) Ibidem, p. 115.

(11) Ibidem, pp. 328 e 340-341.

(12) Ibid., p. 341.

(13) Ibid., p. 115.

(14) Ibid., p. 137. Cf. M. J. Lagrange, *L'Evangile selon Saint Luc*, p. 37.

(15) Ibid., p. 115.

il Vangelo di Luca non sarebbe che la trascrizione di un testo scritto precedentemente in ebraico, il che è un'ipotesi non verificata.

Gli esegeti si guardano bene dall'accettarla senza discutere. Nulla permette d'affermare che un « proto-Luca » avrebbe presentato Gesù come figlio di Giuseppe, e non avrebbe tenuto conto della nascita miracolosa. Da questo punto di vista il ragionamento di Sahlin non ha alcuna base scientifica.

E' vero, come afferma quest'esegeta, che per gli ebrei la genealogia aveva una grossa importanza. Anche le donne erano citate (cf. Mt 1, 1-16; nell'Antico Testamento: Gn 11, 27-31; 22, 20-24; 25, 1-6; Es 5, 14-25; etc). Ora si può notare che la genealogia di Luca non cita che uomini: Maria stessa non vi figura (contrariamente a quella di Matteo). Ritorneremo in seguito su questo fatto che può avere un significato. Così pure la discendenza di Adamo sino ai figli di Noè in Gn 5, 1-32 non enumera che uomini. Così come quella dei figli di Noè in Gn 10, 1-10. Ma l'ascendenza più vicina di Abramo è indicata allo stesso tempo da uomini e donne (Gn 11, 27-31), e lo stesso succede per i suoi discendenti (Gn 16, 1-15). Si può dunque pensare che l'ascendenza femminile sia presa in considerazione in rapporto all'« Alleanza ». La genealogia immediata di Davide non comporta che alcuni nomi di donne, ma Tamar e soprattutto Ruth vengono menzionate (Rt 4, 18-22; cf. Gn 38). Allo stesso modo le genealogie delle Cronache contemplano metodicamente i nomi dei maschi, ma episodicamente quelli delle donne (cf. 1 Cr 1-9).

Ritroviamo un segno dell'importanza data alla genealogia nella lettera ai Filippesi 3, 5: « Circonciso l'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino... ». Così pure in Rom 11, 1 Paolo ricorda di nuovo la sua appartenenza alla tribù di Beniamino. Questa considerazione era legata alla venuta del Messia, poiché quest'ultimo non poteva essere che un discendente di Davide; questa stirpe era dunque oggetto di particolare attenzione. D'altra parte, sino alla distruzione del Tempio e alla dispersione degli ebrei (16), ogni tribù conservava la sua propria originalità. La discendenza di Aronne era l'unico accesso al sacerdozio, come quella di Davide al regno. Era tramite la tribù che un ebreo giustificava la sua appartenenza al popolo eletto.

Così è difficile ammettere, con Sahlin, che Luca non avrebbe cercato di dimostrare l'origine di Gesù, tanto più che solo questo evangelista ci dà delle notizie circa la nascita di Gesù. Le discussioni che sono nate ulteriormente nelle comunità cristiane, non dovevano essere sconosciute a Luca.

---

(16) E' vero che, come ha mostrato J. Isaac, la « diaspora » ha preceduto la distruzione del tempio (anno 70). Purtuttavia quest'ultimo era il centro del popolo ebraico anch'esso allora disposto intorno al suo culto. Il nuovo stato ebraico, quantunque sia una sorta di sostegno del popolo ebraico, non gli ha tuttavia restituito tutta la sua coesione. Dal punto di vista che ci interessa, notiamo che le « tribù » sono scomparse alla stregua del culto del tempio.

In particolare, se egli avesse veramente utilizzato un testo che faceva di Gesù un discendente di Giuseppe, sarebbe assurdo che non avesse insistito di più sull'origine di Gesù, poiché è l'unico evangelista a darci delle notizie circa la nascita miracolosa. I racconti dell'infanzia non si trovano che in Luca e non ci è possibile paragonarli ad altri passi paralleli dei sinottici. Le differenze tra le due genealogie di Matteo e Luca non hanno trovato sinora una soluzione definitiva.

Dobbiamo tuttavia notare sin dall'inizio che questa differenza non sembra aver causato delle difficoltà gravi nelle prime decadi della cristianità. La questione è stata affrontata per la prima volta, per quel che ci consta, da Ireneo, ma in modo superficiale.

« Matteo non conosce che un unico ed identico Gesù Cristo. Egli espone la sua "genealogia" in quanto uomo nato dalla Vergine, secondo la promessa che Dio aveva fatta a Davide di "suscitare dal frutto del tuo seno" un re eterno, come prima aveva promesso ad Abramo » (17).

Ripresa poi con maggiore precisione da Eusebio, fu poi oggetto di riflessione sempre più approfondita da parte di Origene, Gerolamo e Agostino. La difficoltà prendeva col passare del tempo sempre maggiore acutezza, anche per il fatto che ci si allontanava sempre più dalla tradizione orale. Ora ci troviamo di fronte ad una difficoltà che non esisteva all'origine. Riassumendo, dopo un sommario studio iniziale dell'Annunciazione (Lc 1, 26-38) e delle due genealogie, si può dire che i Vangeli da soli non risolvono il problema né in un senso né nell'altro, e che l'origine di Maria non è in essi direttamente indicata. Cerchiamo di capire perché taluni esegeti moderni siano arrivati ad affermare l'ascendenza levitica di Maria come se questa soltanto fosse conforme alla Scrittura, ed in questo modo s'allontanino dalla conclusione di Sahlin.

Il testo di Luca è stato studiato molto da vicino da Laurentin (18). Ma va notato che il suo studio non porta una soluzione al problema che ci interessa. Sottolinea però la questione dell'ascendenza davidica di Gesù. « Non ci dilungheremo troppo su questo punto: il messaggio dell'Angelo presenta Gesù come il Messia davidico. Il testo di base è 2 Sam 7, 12-16: la profezia di Natan » (19).

Eppure, « ciò che balza alla vista, è che il racconto della Natività si riferisce alla profezia di Michea 5, 1-5... Si potrebbe aggiungere l'analogia tra il Messia di Michea, figlio di Davide, dominatore (5, 1) e liberatore (5, 5b), ed il Messia di Luca, Figlio di Davide (cf. 2, 4 e 11), Salvatore e Cristo Signore... Per lui (Luca), Gesù è al tempo stesso: l'Unto disceso da Davide, nato nel paese di Davide e nei suoi pascoli, e il Signore » (20).

---

(17) Ireneo, *Adversus haereses*, III, 16, 2.

(18) René Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1-2*, Études bibliques, Paris 1957.

(19) Ibid., p. 71.

(20) Ibid., pp. 86-88.

Laurentin evoca il problema messianico sul quale noi stessi torneremo, poiché non è possibile dissociarlo dall'origine di Gesù.

Per Laurentin l'origine davidica di Maria non è espressa né da Matteo né da Luca; egli pensa che quest'ultimo non dia molta importanza al problema, mentre Matteo al contrario tende « a provare che il Cristo riassume in sé i tratti del Messia annunciato dai profeti. In Lc 1-2, nessuna preoccupazione di dimostrazione: l'autore prosegue una meditazione sul mistero delle origini del Cristo » (21).

Secondo Laurentin lo schizzo « del ruolo dottrinale di Gesù è secondario e forse sovrapposto alla prima redazione del vangelo dell'infanzia... Ciò che ha primaria importanza è la qualità del Messia regale (Messia d'Israele). Il figlio di Maria è l'erede del trono di Davide (1, 33, 69; 2, 4-5). Come vi è unito? Lc 1, 33 e 69 non lo indicano. 1, 28 e 2, 4-5 precisano: per mezzo di Giuseppe. Le genealogie di Lc 2 e di Mt 3, come pure Mt 1, 20, testimoniano nel medesimo senso: riguardano gli avi di Giuseppe *e non hanno di mira quelli di Maria.* Di che stirpe era dunque Maria? Anche lei di Davide? E' ciò che pensa la maggior parte dei rappresentanti della tradizione cattolica. Taluni lo deducono da Lc 1, 27, e riferiscono a Maria l'espressione "della casa di Davide" » (22).

Per Laurentin « ciò che importava loro (a Matteo e a Luca) è che Giuseppe discendeva da Davide. La conclusione che ne deriva è semplicissima; se spesso è misconosciuta, è per il fatto che essa è comprensibile solo all'interno di una mentalità diversa dalla nostra. Per gli autori biblici la paternità non ha, per una discendenza autentica, l'importanza essenziale che noi le riconosciamo... Per i nostri evangelisti, come per i loro contemporanei, la discendenza è un fatto giuridico e morale più che biologico e fisico. Questo spiega, per una buona parte, le discordanze delle loro genealogie; è anche il motivo per cui, malgrado la concezione verginale, essi si conformano all'uso di stabilire la discendenza non dalla donna, ma dall'uomo, e dunque da Giuseppe, il capofamiglia, il cui ruolo è messo così in luce da Matteo ed appare in Lc 2, 4-5, 33, 48 e 1, 27 » (23).

Al contrario Luca sottolinea, secondo Laurentin, l'appartenenza di Maria alla tribù sacerdotale.

« Quale parentela (con Elisabetta)? Nulla ci permette di dirlo. Poiché la parola *syggenís* è una tra le più vaghe: « della stessa stirpe », « della stessa razza » (24)... Quest'intenzione (di considerare Maria della tribù di Levi)... direttamente espressa (da Luca) lascia aperta la questione della tribù alla quale Maria apparteneva ».

---

(21) Ibid., p. 100.

(22) Ibid., p. 112. Laurentin critica qui la posizione del p. Lagrange che noi esamineremo più avanti.

(23) Ibid., p. 113.

(24) Ibid., p. 114.

Dapprima, quindi, Laurentin sembrerebbe muoversi secondo una linea d'incertezza; più avanti, invece, fa la sua scelta in una forma abbastanza chiara: « Se il disegno di Luca è proprio quello che noi pensiamo, bisogna escludere l'ipotesi — sostenuta sotto diverse forme dalla tradizione patristica — d'una appartenenza effettiva di Maria alla tribù di Levi: volendo riportare Gesù al sacerdozio nel caso che Maria sia stata come Elisabetta « delle figlie di Aronne », Luca avrebbe avuto troppo interesse a dirlo chiaramente. Se non l'ha detto, è perché non poteva dirlo » (25). Ed aggiunge in nota: « Di questo fatto, la soluzione più probabile, indipendentemente da ogni argomento di tradizione, resta che Maria (più o meno imparentata alla tribù di Levi) era come Giuseppe (Nb 36, 6-9) della casa di Davide » (26). Il pensiero di Laurentin è stato duramente criticato da S. Muñoz Iglesia. Dopo aver esaminato l'opinione di Laurentin sulla questione messianica (27), l'esegeta spagnolo conclude: « E' strano che, malgrado tutto, Laurentin sostenga l'ascendenza levitica di Maria » (28).

H. Conzelmann va ancora oltre e dichiara che i Vangeli non affermano la discendenza davidica (29). Della stessa tendenza, studiando da vicino il testo di Luca, H.H. Oliver adotta la posizione di Goulder e Anderson: « La relazione tra le due donne, Elisabetta e Maria, in Lc 1-2 è spiegata dall'Antico Testamento in riferimento alla moglie di Aronne, Elisabetta, ed a sua cognata Miriam ».

Secondo Oliver « i testi dell'Infanzia servono al proposito (teologico) di Luca e sono stati inclusi (nel Vangelo) per questa ragione » (mostrare Gesù come Salvatore e Figlio di Dio). Ci sarebbe dunque in Luca un proposito teologico indipendente dalla verità storica (30).

Questa tendenza a dissociare storia e teologia è stata ripresa ed accentuata dal p. Léon Dufour.

« Non è un uomo, sebbene figlio di Davide, che ha introdotto il Messia nella stirpe, è Dio solo... Figlio di Davide, Gesù lo è, perché lo è Giuseppe. Ecco perché... l'angelo chiama Giuseppe figlio di Davide: è a questo titolo che gli affida la missione di accogliere Maria e il suo frutto verginale » (31). L'ascendenza davidica di Gesù sarebbe dunque assicurata unicamente da Giuseppe, suo padre putativo.

« L'elenco genealogico (di Matteo) riporta Gesù alla terra ed al primo

---

(25) **Ibid., p. 116.**

(26) **Ibid.**

(27) Salvador Muñoz Iglesia, *Estructura y teologia de Lucas 1-2, Estudios biblicos,* XVII-I, 1958, p. 105.

(28) **Ibid.**

(29) Hans Conzelmann, *The theology of Saint Luke,* Londres 1960, p. 172. Cf. in particolare la nota 1.

(30) H. H. Oliver, *The Lucan Birth Stories,* New Testament Studies, X, gennaio 1964, n. 2, pp. 214-226.

(31) X. Léon Dufour, *Etudes d'Evangile,* Paris 1965, p. 79.

uomo, e lo radica nel popolo di Abramo; richiamando la sua origine celeste, il racconto seguente deve rivelare come ebbe luogo l'inserzione del Figlio di Dio nella stirpe di Davide » (32).

Il p. Léon Dufour insiste sull'intervento di Dio nella nascita miracolosa, ma in modo tale che la consistenza storica dei racconti dell'Infanzia è messa in forse.

Un'identica disposizione si trova presso molti esegeti contemporanei.

« La genealogia ha dunque come fine di servire la causa di un personaggio introducendolo solennemente e legalmente... In un modo convenzionale ed originale al tempo stesso il primo evangelista ha voluto introdurre, certamente in modo solenne, ma anche in modo legale, il più illustre dei discendenti di Davide ed il più grande tra gli eredi della promessa fatta ad Abramo, "Gesù che si chiama il Cristo" ».

Il p. Paul insiste dunque sull'importanza dell'inserzione *legale* di Gesù nella stirpe di Davide.

« Occorre prima di tutto sapere che, nelle prime comunità cristiane, era equivalente ad un dogma il fatto che Gesù fosse un discendente legale del re Davide (cf. Rom 1, 3 e Mt 1, 1) » (33).

Quest'affermazione ci appare senza base solida, poiché ciò che importava, era in effetti l'ascendenza di Gesù. Ma nulla ci permette di sostenere che abbia avuto valore soltanto quest'ascendenza legale a partire dall'epoca in cui fu conosciuta la concezione verginale.

« La missione affidata a lui (Giuseppe) è quella di radicare legalmente Gesù nella famiglia davidica, di fare di lui un « figlio di Davide » e di situare autenticamente la sua nascita nella storia della promessa » (34). Per il p. Paul l'inserzione di Gesù nella tribù a cui apparteneva Davide, equivale a quella di Giuseppe.

Stöger va ancora più lontano affermando l'ascendenza levitica di Maria. « Maria è *parente* di Elisabetta. Maria dunque è anch'essa della tribù di Levi e parente di Aronne, il sommo sacerdote. Dal punto di vista della sua nascita attraverso Maria Gesù appartiene anch'egli alla tribù di Levi, e dal punto di vista giuridico è figlio di Giuseppe e appartiene pertanto alla casa di Davide (e di Giuda) » (35).

Ugualmente, H. Troadec afferma l'ascendenza levitica di Maria (36). Il suo ragionamento equivale a quello di Laurentin e di Léon Dufour. La stessa conclusione si trova in Beda Rigaux che segue molto da vicino Léon

(32) Ibid., p. 63. Cf., dello stesso autore, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus, Parole de Dieu*, Paris 1963, p. 265.

(33) A. Paul, *L'Evangile de l'Enfance selon s. Matthieu*, coll. Lire la Bible, Paris 1968, pp. 13-16.

(34) Ibidem., p. 57.

(35) Stöger, *L'Evangile selon s. Luc*, coll. Parole et prière, p. 54.

(36) H. Troadec, *L'Evangile selon s. Luc*, coll. Parole de vie, Paris 1968, p. 29.

Dufour: « Se non c'è affatto discendenza carnale, la filiazione davidica non può essere che per volontà ed opera divina. Il Cristo fu innestato nella radice di Jesse in virtù della promessa... Dio solo conferisce la successione, la dignità e la missione » (37).

Il p. Durand sostiene anch'egli che l'ascendenza davidica di Gesù è assicurata da Giuseppe e da lui solo.

« Agli occhi degli ebrei l'ascendenza puramente legale poteva superare la generazione naturale, per esempio nel caso del levirato » (38).

E' vero che qui si tratta del commento al testo di Matteo.

E' certo che la tesi che fa di Gesù un discendente di Davide unicamente per l'opera mediatrice di Giuseppe è specificatamente moderna (39). Prima della nostra epoca non la si ritrova in alcun luogo. E' basata da una parte sull'esegesi e dall'altra su dati storici. In effetti, per gli ebrei la discendenza poteva essere assicurata dalla legge del levirato. All'occorrenza, dato il carattere particolare del matrimonio di Giuseppe e Maria, la paternità « legale » di Giuseppe sarebbe sufficiente ad assicurare a Gesù l'origine davidica. E' questa la tesi che sottende in particolare il pensiero di Léon Dufour e Beda Rigaux, i quali hanno ripreso e sviluppato quella di H.H. Oliver. L'inserzione di Cristo nella casa di Davide per la sola mediazione di Giuseppe rinforzerebbe il carattere miracoloso della nascita. Dio ha introdotto, grazie alla sua libertà ed onnipotenza, un virgulto nella casa di Davide e questo diretto intervento divino ha ottenuto come risultato il compimento di una profezia veterotestamentaria. Questo ragionamento ci pare contestabile. E' ben evidente, di fatto, che le profezie che predicono il futuro (benché le parole dei profeti superino questo fatto) sono ispirate da Dio, il quale porterà a termine il suo disegno. Ma, nel caso, poiché la maternità verginale fa anche parte del piano provvidenziale, non si vede perché Dio non avrebbe assicurato al Cristo un'ascendenza davidica da parte della madre, poiché è da lei e da lei sola che egli ha assunto la sua natura umana.

E' questa l'opinione di tutti gli esegeti antichi e di molti moderni. Senza accostarci subito all'interpretazione primitiva dei passaggi scritturali relativi all'origine di Gesù, possiamo notare che l'opinione degli esegeti moderni sopra citati è ben lungi dall'unanimità. Contrariamente all'altra, essa è recente. E' proprio migliore e più fedele alla Scrittura?

E' ciò che tenteremo di studiare. Quest'interpretazione è specificatamente moderna. E' certo, in effetti, che nei secoli i commentatori non s'impegnavano in considerazioni troppo complicate e davano l'ascendenza davidica di Maria per un fatto scontato; lo stesso accade anche oggi per commentatori pur competenti.

---

(37) Beda Rigaux, *Pour une histoire de Jésus, témoignage de l'Evangile de Luc*, Paris 1970, p. 126.

(38) A. Durand, *L'Evangile selon s. Matthieu*, coll. Verbum salutis, p. 3. Cf. p. 6.

(39) Cf. in particolare X. Léon Dufour, *Etudes d'Evangile*, pp. 63 ss.; H. H. Oliver, art. cit., p. 226.

Agli inizi del secolo, e dopo la stampa dell'opera di G. Dalman, V. Rose scriveva a proposito di Lc 1, 27:

« L'indicazione della casa di Davide può essere riferita sia a Giuseppe sia a Maria. Quest'ultimo senso è probabilmente quello di Luca... Per Luca, lo storico della nascita miracolosa, questa filiazione davidica non può derivare che dalla madre » (40).

Il p. Lagrange ha studiato da vicino questo problema.

« I versetti 32 e 69 (di Lc 1) sembrano indicare che, secondo lui, Maria discendeva da Davide. Infine, più avanti (2, 4), indica l'origine di Giuseppe come se non ne avesse mai parlato; solo allora Giuseppe entra in scena; nel racconto dell'Annunciazione tutto è legato a Maria » (41).

Per il p. Lagrange il testo di Luca, come pure l'insieme della Tradizione, indica l'origine davidica di Maria. Egli critica severamente la posizione di Loisy che supponeva che la fonte di Luca dichiarasse espressamente che Maria era della casa di Aronne (42).

Il p. Lagrange è ancora più chiaro nel suo commento alla lettera ai Romani. « Il Figlio è nato dalla stirpe di Davide. Paolo guarda il fatto come scontato; l'opinione universale degli ebrei era giustamente che il Messia doveva essere figlio di Davide; era per loro il suo attributo più caratteristico (cf. *Il messianismo presso gli ebrei,* p. 216), conciliabile, come si nota in Lc 1, 27 e 35, con la concezione verginale » (43).

Per il p. Lagrange Scrittura e Tradizione si congiungono per affermare risolutamente l'ascendenza davidica di Maria.

Molti esegeti contemporanei condividono questa sua conclusione.

« In Gesù è realmente venuto il Messia dei profeti. In armonia con le predizioni di Isaia e di Michea egli nacque dalla casa di Davide, da una Vergine a Betlemme » (44).

Il Dottor F.M. Willam è più esplicito.

« In un tempo in cui il celibato dell'uomo era, in determinate circostanze, circondato di rispetto, la possibilità per la donna di conservarsi nubile per motivi religiosi non era, almeno del tutto, esclusa. Tenuto conto di questa situazione, si può ammettere che la decisione presa da Maria di conservare la sua verginità fu preparata in buona parte dalle correnti religiose dell'epoca. Malgrado tutto, per una giovane donna come Maria si presentava una difficoltà particolare. Era una donna della casa di Davide da cui, secondo il profeta, doveva nascere il Messia » (45). Di fatto una donna della casa di Davide poteva sperare di diventare madre del Messia.

---

(40) V. Rose, *L'Evangile selon s. Luc,* Bibliothèque de l'Enseignement scripturaire, Paris 1907.

(41) M. J. Lagrange, *L'Evangile selon s. Luc,* coll. Etudes bibliques, 5.a edizione, 1941, p. 26.

(42) Ibid.

(43) M. J. Lagrange, *L'Epître aux Romains,* coll. Etudes bibliques, Paris 1916, p. 5.

(44) L. Dennefeld, *Le messianisme,* Paris 1929, p. 291.

(45) F. M. Willam, *La vie de Marie, Mère de Jésus,* Mulhouse 1942, p. 29.

« Ma dal momento che si consacrava a Dio, doveva abbandonare la speranza di divenire madre del Messia » (46).

Per umiltà Maria non considerava quest'eventualità.

« Per il suo voto di verginità Maria si è esclusa dal gruppo delle donne di Davide che erano le più vicine eredi del pensiero messianico » (47).

Per Willam il problema non si è veramente posto alla Vergine se non al momento dell'Annunciazione. Pensiamo che Willam abbia posto degli elementi di soluzione, pur senza averli sufficientemente sfruttati: l'attitudine di Maria al momento dell'Annunciazione non implica che lei si sapesse della famiglia di Davide?

Molti esegeti contemporanei l'hanno affermato senza il minimo dubbio. Per esempio, Dom Paul Delatte.

« Lei (la Vergine) era della famiglia di Davide » (48).

Anche Steinmann afferma la filiazione davidica di Gesù, ed in modo tale da sostenerla in Maria (e non in Giuseppe).

« Tra i molti motivi che guidarono gli evangelisti nella scelta degli episodi e dei momenti della vita di Gesù che ci sono riportati, uno dei più evidenti è quello di far risultare una certa parentela tra Gesù e Davide. Gesù non è solo "Figlio di Davide" per motivi di sangue, egli prosegue e compie l'opera di Davide... A partire dalla prima pagina si afferma la continuità dinastica da Davide a Gesù. Egli (Davide) non ha perso nulla (oggi)... di quella grandezza di eroe che ne fa il più nobile e significativo degli antenati di Gesù Cristo » (49).

Ugualmente, inoltre, nella vera e propria enciclopedia mariana costituita da « *Marie, Etudes sur la Sainte Vierge* », sotto la direzione di H. du Manoir, il canonico Hilion afferma con risolutezza l'origine davidica di Maria.

« Elisabetta, parente di Maria, è della tribù di Levi e della famiglia di Aronne (Lc 1, 5); siccome Maria è della stirpe di Davide, per spiegare questa parentela occorre pensare all'unione di un discendente di Davide con una figlia di Aronne, parente della Vergine e madre di Elisabetta, o viceversa » (50).

Quest'opinione è ancora oggi sostenuta, e i promotori dell'origine levitica di Maria sono lungi dall'avere imposto la loro tesi. J. Schmid ritiene che non vi sia nulla di probante nel Vangelo, ma riferendosi alla tradizione, afferma che questa deriva dal versetto 32 e non è esclusa dal versetto 36 (51). Tale è anche il pensiero di F. Rienecker, che vede nei versetti 32 e 69

---

(46) Ibid.

(47) Ibid., p. 30.

(48) Dom Paul Delatte, *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus Christ, le Fils de Dieu*, Tours 1945, p. 32.

(49) J. Steinmann, *David roi d'Israël*, coll. Témoins de Dieu, pp. 180-186.

(50) Chanoine Hilion, *La Sainte Vierge dans le Nouveau Testament*, in *Marie, Etudes sur la Sainte Vierge*, sotto la direzione di H. du Manoir s. j., Paris 1949, p. 49.

(51) Regensburger Neues Testament, *Das Evangelium nach Lukas*, trad. e commento di Joseph Schmid, Regensburg 1960, p. 40.

l'affermazione dell'origine davidica di Maria (52). A. Schlatter include anche il racconto dell'Annunciazione (53).

P. Gaechter è andato ancora più lontano e vede nell'espressione « fidanzata ad un uomo di nome Giuseppe » una glossa del testo primitivo. Secondo quest'esegeta Luca avrebbe affermato qui direttamente l'origine davidica di Maria (54). Questa tesi non ci pare sostenibile; noi non abbiamo il diritto di togliere ed aggiungere quel che si vuole alla Scrittura. Vedremo però che l'opinione di Gaechter ha una base molto antica nella patristica.

Il carattere davidico del Messia è stato messo in luce dal p. Gourbillon (55). Ugualmente, Daniel-Rops ha affermato l'ascendenza davidica di Maria correlativamente a quella del Messia.

« Non era dunque principessa? Discendente di Davide, bocciolo d'un ceppo reale? L'Angelo glielo ricorda come un'evidenza, poiché al bambino che sta per nascere, annuncia che Dio darà il trono di Davide, suo padre » (56). Daniel-Rops ricorda a questo proposito l'esistenza di una tradizione (57). E' importante notare che l'origine davidica del Messia è sottolineata da uno storico più che da un esegeta. Eppure più tardi Daniel-Rops ricorda anche una tradizione ebraica che farebbe del Messia un « figlio di Giuseppe » (58).

Benché l'origine di Maria non sia esplicitamente ricordata dal p. Deiss, sembra chiaro che, secondo lui, Gesù abbia la sua origine davidica da Maria e da lei soltanto.

« Il Cristo, figlio di Davide, è Re. Maria è Madre del Re; Madre del vero figlio di Davide » (59).

Il p. Deiss analizza le conseguenze, per Maria, di aver dato alla luce il Messia.

« La regalità di Davide conferisce anche alla maternità di Maria una nuova dignità, una dignità regale: Maria non è semplicemente Madre del "Bambino Gesù", lei è anche Madre del Re. La sua maternità è una maternità regale » (60).

---

(52) *Das Evangelium des Lukas,* commento di Fritz Rienecker, Wuppertal 1969, p. 40.

(53) Adolf Schlatter, *Das Evangelium des Lukas,* Stuttgart 1960, p. 164.

(54) P. Gaechter, *Der Verkündigungsbericht Lk. 1, 26-38,* in Zeitschrift für katholische Theologie, 1969, pp. 330, 567-586.

(55) J. G. Gourbillon, *Le Messie Fils de David,* Cahiers de l'Evangile, n. 24, Paris 1958.

(56) Daniel-Rops, *Les Evangiles de la Vierge,* Paris 1948, p. 34.

(57) Ibid.

(58) Daniel-Rops, *La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus,* Paris 1961, p. 510.

(59) R. P. Lucien Deiss, *Marie Fille de Sion,* coll. Thèmes bibliques, Paris 1959, p. 58.

(60) Ibid., p. 60.

Come la cristologia, la mariologia si trova dunque connessa al problema dell'origine di Maria. Ora, secondo il p. Deiss, « l'evangelista (Mt 2, 6) cita con una certa libertà: visibilmente la critica testuale non l'impensierisce (61); è che il punto sta sull'origine davidica del Messia, Gesù: nasce a Bethlemme, villaggio di Davide; Giuseppe, lo sposo di Maria, è dunque *anch'egli* (62) "figlio di Davide" » (63). Per il p. Deiss il problema non esiste neanche. Maria è della casa di Davide. « Maria ci è apparsa come figlia di Abramo e come figlia di Davide precisamente perché Gesù, suo Figlio, compiva le promesse fatte ad Abramo e a Davide » (64). Il p. Deiss non dà importanza alla funzione di Giuseppe.

Lo studio dell'esegesi contemporanea ci porta dunque a notare che il problema dell'origine di Maria resta intatto. Forse potremo approfondirlo, cercando di avvicinarlo secondo diversi modi.

IL PROBLEMA MESSIANICO

Per quanto riguarda l'origine di Gesù, non la si può studiare indipendentemente dalla questione messianica. Alcuni autori, come Goguel, sono arrivati persino a negare l'origine davidica dello stesso Giuseppe (65). Per essi si tratterebbe di una tradizione creata più tardi dalla comunità primitiva (66). Tale opinione è aberrante, poiché non tiene in alcun conto il contesto storico. Lungi dall'essere scientifica, è svuotata di ogni fondamento, poiché s'oppone non solo al testo evangelico, ma agli stessi dati storici. In effetti è certo che gli Ebrei attendevano un Messia che nascesse da Davide. Questo dato è capitale per il problema messianico. Quasi tutti gli esegeti sono concordi sul fatto che all'epoca di Gesù gli Ebrei non potessero riconoscere il Messia se non in un discendente di Davide. Tale opinione era quasi unanime, prima della scoperta dei manoscritti di Qumran che hanno rinnovato il problema messianico. Prima della decifrazione di questi documenti lo studio della tradizione veterotestamentaria ebraica permetteva di pensare che, secondo gli Ebrei, il Messia non poteva essere che un figlio di Davide. Comunque la questione stessa era complessa. In effetti la figura del Messia restava oscura, e bisogna ben

(61) Si tratta della citazione, da parte di Matteo, della profezia di Michea.

(62) Corsivo nostro. L'espressione « anch'egli » dà tutto il senso al pensiero del p. Deiss.

(63) Op. cit., p. 59.

(64) Ibid., p. 71. Cf. pp. 66 e 113.

(65) Cf. J. M. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Etudes bibliques, Paris 1931, in particolare p. 365. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, sa théologie*, Bibliothèque de théologie, p. 376.

(66) Cf. in particolare M. Goguel, *Jésus*, 2.a edizione, Paris 1950, pp. 195 ss.

guardarsi dal caricare questa parola di tutto ciò che vi ha incorporato la tradizione cristiana (67). Se ci si tiene nel campo del Vecchio Testamento, la personalità del Messia è vaga, senza però che si possa mettere in dubbio il fatto che essa sia intimamente legata alla promessa fatta a Davide. Ma questa stessa promessa ha trovato il suo senso pieno soltanto dopo il proprio compimento. L'Antico Testamento non precisa i tratti caratteristici del Messia, benché la tradizione ebraica postcristiana faccia menzione di correnti divergenti; era certamente lo stesso al momento della venuta di Cristo. La corrente tradizionalista credeva alla venuta di un Messia davidico (68). Tale è la testimonianza della Scrittura sino ai primi Asmonei (69). Poi apparvero tendenze divergenti, in particolare nel *Libro dei Giubilei* e nel *Testamento dei dodici Patriarchi,* ove si palesa la fede in un Messia della casa di Aronne, tendenza che verrà rilevata anche negli scritti di Qumran. Ci si può chiedere se gli Ebrei potessero riconoscere quale Messia un uomo di ascendenza extradavidica. Ora i Vangeli offrono la prova che quest'origine era di primaria importanza.

Matteo, che scrive per gli Ebrei, insiste in modo particolare sull'origine davidica di Gesù che sembra la condizione stessa per accettare la sua messianicità (70). Egli insiste anche sull'origine davidica di Giuseppe, chiamato « yiòs David » (71). Ma il medesimo titolo è applicato pure a Gesù (Mt 20, 30; 21, 7; 23, 41-45; e altri passi paralleli). Lo studio di quest'espressione permette di inquadrare un po' il problema dell'origine del Cristo.

E' chiaro che, per i suoi contemporanei, Gesù era considerato come il figlio di Giuseppe (72). La sua ascendenza davidica, da questo punto di vista, era inconfutabile. Ma Matteo conosce la concezione verginale, sa che Gesù è figlio di Maria e non di Giuseppe. Le circostanze particolari della nascita di Gesù ci paiono tali da aver posto un problema di cui Matteo per lo meno si sarebbe fatto eco. L'adozione di Gesù da parte di Giuseppe poteva bastare ad assicurargli una filiazione davidica nel caso di nascita normale, ma come conciliare il fatto che Matteo afferma al tempo stesso la concezione verginale ed il carattere davidico di Gesù, senza fare allusione ad un problema che si sarebbe posto necessariamente a lui, come a tutti i primi cristiani d'origine ebraica? Ora Matteo non mette in dubbio quest'origine davidica. Non solo afferma testualmente quella di Giuseppe, ma Gesù stesso è indicato come « yiòs David ». E' vero che

(67) Cf. S. Mowinckel, *He that comet,* Oxford 1956. Secondo Mowinckel il Messia annunciato è un discendente di Davide e una figura esclusivamente politica.

(68) Cf. J. Coppens, *Le messianisme royal,* coll. Lectio divina, Paris 1968, pp. 99-100.

(69) Cf. J. M. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ,* p. 384.

(70) Cf. T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles,* Manchester 1962, p. 83.

(71) Mt 1, 20.

(72) Cf. Mt 13, 55; Lc 3, 23.

Gesù sembra aver rifiutato questa denominazione, e molti esegeti l'hanno inteso così (73).

I passi paralleli di Mt 22, 41-45, Mc 12, 35-37 e Lc 20, 41-44 indicano l'attesa da parte dei Farisei di un « figlio di Davide » che sarà il Cristo, l'Unto del Signore. Non pare in realtà, secondo questi testi, che Gesù abbia respinto l'appellativo di figlio di Davide, ma che abbia solo voluto attirare l'attenzione dei maestri di Scrittura sul carattere del Messia, al tempo figlio e Signore di Davide. Era un primo avvicinamento al mistero di Cristo. Nulla in questi testi permette di affermare che Gesù abbia rifiutato il titolo di figlio di Davide. Al contrario, al momento dell'ingresso trionfale in Gerusalemme, egli intende manifestare che viene per dare compimento ad una profezia di Isaia e richiama in qualche modo il titolo di « figlio di Davide » che gli verrà indirizzato dalla folla (74).

Questo titolo gli era dato correntemente (75); è vero che Gesù era apparentemente figlio di Davide, poiché passava come figlio di Giuseppe. E' dunque normale che abbia ricevuto questo titolo. Ma la denominazione di figlio di Davide aveva un doppio senso: letterale, cioè discendente di Davide, e messianico, poiché l'Antico Testamento mostrava il Messia come discendente di Davide. Mentre durante la vita di Gesù il titolo non aveva apparentemente che un senso letterale, gli evangelisti lo utilizzarono dandogli il senso pieno che essi avevano scoperto: Gesù non era figlio di Davide dalla parte di Giuseppe, ma era « il figlio di Davide » annunciato dalla Scrittura, il Messia che doveva salvare Israele e che era stato preannunciato dai profeti. Dal punto di vista esegetico bisogna notare che in questi passi dei sinottici Gesù era qualificato « yiòs David », espressione che implica al tempo stesso la discendenza carnale ed il senso messianico.

Non ci pare che Gesù abbia mai respinto questo titolo, poiché al contrario il suo comportamento al momento dell'ingresso trionfale in Gerusalemme lo richiama. Comunque Gesù doveva far capire che, se egli era di fatto il « figlio di Davide », lo era in tutt'altro senso da quello inteso dagli Ebrei. Così si spiega la sua risposta ai Farisei.

In effetti l'espressione « figlio di Davide » era una formula messianica. Implicava il misterioso personaggio annunciato dai profeti, l'Unto del Signore, come prima di lui erano stati unti i re d'Israele ed in particolare Davide. Come Davide aveva salvato il suo popolo dai Filistei, il « Messia » (76) doveva restaurare la regalità d'Israele e l'indipendenza nazio-

(73) Cf. G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Evangile de Marc*, coll. Lectio divina, Paris 1968, p. 331.

(74) Mt 21, 1-9.

(75) Cf. Mt 20, 30 e 31. Gesù è conosciuto come figlio di Davide così come figlio di Giuseppe.

(76) Il termine Messia (in greco Messias) equivale all'aramaico *meschihâ* e all'ebraico *masciah:* significa testualmente l'unto del Signore. Il suo uso nel Nuovo Testamento non ha un senso diverso.

nale. Doveva essere l'inviato di Dio per poter compiere questa missione. Era questo il punto di vista degli Ebrei (77). Ora quest'idea corrente rendeva difficile il ruolo di Gesù, che era appunto quello di far capire che la sua missione era un'altra. Noi abbiamo una certa eco di questo iato tra il messaggio di Gesù e l'atmosfera ambientale nelle parole degli apostoli nel giorno dell'Ascensione: « Signore, è ora che tu restaurerai il regno d'Israele? » (78).

Gli apostoli stessi, che pure avevano ascoltato la parola di Gesù, non avevano ancora capito il senso preciso del suo messaggio. Avevano ben riconosciuto in Gesù il Messia, ma anch'essi aspettavano un trionfo politico del loro maestro. E' appunto quest'aspetto di agitatore politico che scosse i Romani e li spinse a considerare Gesù come un personaggio pericoloso. Pilato chiede agli Ebrei se Gesù è « il re d'Israele » (79), e la risposta è ambigua. In effetti Gesù doveva nello stesso tempo farsi riconoscere come il Messia annunciato dai profeti e mostrare che non era esattamente colui che gli Ebrei credevano. Era sì « figlio di Davide », ma doveva farsi riconoscere come « figlio di Dio », il che per gli Ebrei era inconcepibile (80). E' in questo contesto che bisogna comprendere la discrezione di Gesù riguardo alla sua origine davidica. Non la nega (81), ma vuole mostrare ai Farisei che il Messia è « figlio di Davide » e « figlio di Dio ». In altre parole, cerca di far intravedere ai suoi interlocutori il mistero del Messia, mistero di cui egli è il solo a possedere la chiave.

Il Messia non è *solo* figlio di Davide, è anche e soprattutto suo Signore. Ciò significa che il suo ruolo non è quello di venire a restaurare sulla terra l'impero di Davide o l'egemonia d'Israele — vale a dire, di prolungare l'opera di Davide —, ma di fondare tutt'altro Regno, un Regno il cui trono si trova alla destra di Dio » (82).

Questo modo di fare di Gesù nei confronti della propria messianicità si ritrova nei tre sinottici. E' certo che l'espressione « yiòs David » è stata applicata a Gesù durante la sua vita. Ma d'altra parte egli doveva lasciare intravedere ai propri interlocutori che la sua origine era ben diversa da

(77) Tutti gli esegeti o storici del tardo giudaismo sono d'accordo su questo punto, sebbene sia possibile che certe correnti abbiano « allargato » la figura del futuro Messia offrendole un senso escatologico. Ma il carattere politico del Messia è primario ed incontestabile.

(78) Act 1, 6.

(79) Mt 27, 2.

(80) Cr. Mt 63-66.

(81) Tale è tuttavia l'opinione di esegeti come T. W. Manson, *The Saynge of Jésus*, Londres 1957, pp. 183 ss.; X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963. Inoltre cf. F. Gils, *Le secret messianique dans les Evangiles, Examen de la théorie de E. Sjöberg*, in Miscellanea Biblica, Paris-Gembloux 1959, in particolare a p. 120.

(82) G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Evangile de Marc*, Paris 1968, pp. 331-332. Cf. L. Cerfaux, *Pour une histoire de Jésus. Jésus aux origines de la tradition*, Paris-Louvain 1968, pp. 150-156; J. Coppens, op. cit., p. 195; etc.

quella che essi potevano pensare. Gli Ebrei attendevano un uomo, non Dio. Il mistero dell'Incarnazione era impensabile e resta sul piano del ragionamento. Solo la fede in Gesù Cristo (Gesù, l'Unto del Signore) permette di intravederlo. Del resto il poco spazio lasciato dagli evangelisti al titolo di « figlio di Davide » si spiega precisamente con il loro desiderio di far capire che Gesù era prima di tutto Figlio di Dio.

Gli apostoli e gli evangelisti dovevano lottare contro questa corrente che essi stessi avevano conosciuto (escluso Luca) e che tendeva a vedere nel Messia un liberatore politico (83).

Infine l'affermazione dell'origine davidica del Cristo era legata alla fede nella nascita verginale. In effetti, se i contemporanei di Gesù non potevano considerarlo che come il figlio di Giuseppe, non fu lo stesso quando Maria rivelò il segreto della nascita di Gesù. Matteo e Luca affermano tutt'e due la nascita verginale, come pure l'ascendenza davidica di Gesù, e queste due affermazioni, che possono sembrare contraddittorie, non creano problemi né a loro né ai contemporanei.

Forse noi potremmo individuare un motivo della loro discrezione.

Fin dall'origine la persona di Gesù fu un segno di contraddizione per gli Ebrei. E' nota l'avversione di un buon numero di loro nei confronti dei primi cristiani. Ora la nascita verginale avrebbe offerto un argomento ai nemici del cristianesimo; i primi cristiani probabilmente hanno mantenuto a questo riguardo un silenzio analogo a quello osservato intorno alla celebrazione dell'Eucarestia. Gli evangelisti hanno conservato, ci sembra, una discrezione volontaria sul mistero che faceva di Gesù un discendente di Davide senza che questa origine gli venisse comunicata da un uomo. Hanno affermato il carattere di Gesù insieme figlio di Davide e figlio di Dio, ma astenendosi dal precisare come questa doppia origine si fosse compiuta.

Comunque, se la corrente tradizionalista ebraica aspettava un Messia venuto da Davide, bisogna riconoscere che esistevano anche altre tendenze. D'altra parte l'espressione « figlio di Davide » non si trova testualmente nell'Antico Testamento (84). Del resto lo studio della tradizione ebraica e giudaico-cristiana testimonia che l'origine del Messia è talvolta privata della sua relazione con Davide. V'è in questo fatto un'illustrazione del mistero che circondava l'attesa del Messia.

« Alle soglie dell'era cristiana la speranza messianica dava luogo ad un rigoglio di concezioni tra le quali era ben difficile — e lo resta — orientarsi. V'era un solo messia o ve n'erano molti? La questione non era chiara: si attendeva « il profeta » (in riferimento a Mal 3), il « messia

(83) Da questo punto di vista l'espressione di J. Coppens non ci sembra del tutto esatta (cf. op. cit., p. 143).

(84) Cf. S. Mowinckel, op. cit., pp. 161 ss., e A. Descamp, *Le messianisme royal...*, p. 60.

d'Israele » (messia davidico, o nuovo Mosè, re escatologico) ed infine il « messia di Aronne » (messia sacerdotale) (85).

E' evidente che, secondo lo stesso Antico Testamento, il messia non poteva essere che davidico. Ciò corrispondeva alla profezia di Natan (86).

Questo profeta era stato incaricato da Dio stesso di dire a Davide: « Quando i tuoi giorni saranno compiuti e tu sarai con i tuoi padri, io manterrò dopo di te la stirpe uscita dalle tue viscere ed affermerò la sua regalità ».

Lungo tutto l'Antico Testamento si snoda la promessa fatta alla discendenza di Davide (87). Matteo e Luca si riferiscono a questa promessa. Che ne è allora delle altre tendenze che configuravano un altro messia od anche più d'uno?

LA TRADIZIONE GIUDAICA INTORNO AL MESSIA

Se nell'Antico Testamento il Messia è presentato come il figlio di Davide, la stessa idea viene espressa negli apocrifi ebraici come i *Salmi di Salomone* (88). il *Libro dei Giubilei* (89), il *Libro di Enoch* (90) ed il *Quarto Libro di Esdra* (91).

Lo stesso succede nell'*Ascensione di Isaia* (92), ma il passo è forse un'interpolazione cristiana, il che accade anche per le parabole di Enoch. Al contrario il *Testamento dei dodici patriarchi* riporta due messia, uno davidico e l'altro levita. E' però possibile che questo testo sia d'origine cristiana (93). In ogni caso l'allusione ai due messia che troviamo anche

(85) R. Laurentin, *Struct. et théol. de Lc 1-2*, pp. 108-109.

(86) II S VII, 12-16.

(87) Cf. Is 7, 14 ss.; Mi 14, 14; Ag 2, 23 ss. Numerosi salmi presentano il medesimo tema, in particolare *89* e *132*.

(88) *Psaumes de Salomon*, trad. di J. Vireau, coll. Documents pour l'histoire de la Bible, Paris 1911, p. 351. Cf. in particolare M. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris 1909, e *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931; P. Volz, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934; R. T. Herford, *The Pharisees*, Londres 1924; *Talmud and Apocrypha*, Londres 1933; J. P. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans le *Dictionnaire de la Bible* (suppl.); A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963.

(89) *The book of Jubilees*, trad. di R. H. Charles, p. 61.

(90) *Le livre d'Hénoch*, trad. di F. Martin, coll. Documents pour l'histoire de la Bible, p. LXXXIX ss.

(91) *IV Esdras* 5, 32. Trad. Mgr. Guy, *Les prophéties d'Esdras*, Paris 1938, dal testo siriaco, p. 354. Cf. ibid., trad. del testo etiopico.

(92) *L'Ascension d'Isaïe*, 9, 2; trad. della versione etiopica di E. Tisserand, Paris 1901, p. 203.

(93) Cf. R. H. Charles, *Le Testament des 12 Patriarches*, p. 294. Vedere anche A. Jaubert, op. cit., p. 268; M. Philonenko, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des douze Patriarches et les manuscrits de Qumran*, nella *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n. 4, 1958, pp. 310-311.

a Qumran sembra provare che questo scritto ha per lo meno una fonte ebraica (94).

La parentela tra il *Testamento dei dodici patriarchi* e gli scritti di Qumran è evidente. Anche a Qumran erano attesi due messia.

« Saranno retti dalle prime regole in cui gli uomini della comunità hanno iniziato a convertirsi, sino alla venuta del profeta e dei consacrati di Aronne e d'Israele » (95).

Questo testo fa dunque allusione a tre persone: « il profeta » e i due unti. « I consacrati (msyhy) sono i due "Messia" d'Israele e di Aronne. Abbiamo evitato il nome Messia che è carico, nella tradizione cristiana di una ricchezza teologica che non era così viva nella tradizione giudaica. Come la maggior parte degli autori oggi ammette, gli uomini di Qumran attendevano due "consacrati": uno d'origine sacerdotale, il "consacrato di Aronne"; l'altro d'origine regale, il "consacrato d'Israele" » (96).

La questione dei due messia nei testi dei Dodici patriarchi ed a Qumran è oggetto di discussione da parte di specialisti (97).

Nei testi trovati a Qumran « è notevole che non si faccia alcuna allusione alla discendenza davidica o alla funzione regale in questa comunità che vuol essere un piccolo Israele: forse bisogna vedere in quest'omissione la coscienza che i re troppo spesso sono stati i responsabili dell'infedeltà d'Israele » (98). Pertanto il pensiero degli scritti di Qumran è sulla linea dei profeti. « E' in una simile prospettiva (a quella di Ezechiele) che si pone la *Regola* (della comunità): la sola allusione che si possa far risalire alla funzione regale è quella fatta al "consacrato d'Israele" (IX, II), che nella *Regola per tutta la congregazione d'Israele* appare come il capo laico del popolo, ma in stretta dipendenza dal "consacrato di Aronne", "consacrato" sacerdotale, che è il vero capo di tutta la congregazione » (99). Inoltre l'interpretazione di Isaia trovata a Qumran riferisce bene al Messia la profezia di Isaia: « Un ramo uscirà dal tronco di Jesse ed il rampollo sboccerà dalle sue radici ». L'abate Carmignac sottolinea che « questo testo era ben applicato al Messia nell'esegesi di Qumran, come si constata pure nella *Raccolta delle benedizioni,* 5, 21-22; ma nei due casi si tratta

(94) Cf. *Le Testament des 12 Patriarches,* trad. di Charles Oxford, pp. 300, 303, 309, 324, 338.

(95) *La Règle de la Communauté,* IX, 10-11, in *Les Textes de Qumran,* tradotti e commentati, coll. Autour de la Bible, Paris 1961 e 1963. Traduzione di J. Carmignac ed E. Cothenet, t. II, p. 62. Citeremo questa traduzione con la sigla T.Q.

(96) T.Q. I, p. 63, n. 86.

(97) Cf. S. Mowinckel, *He that comet,* p. 289; M. Philonenko, art. cit., p. 318; A. J. B. Higgins, *Priest and Messiah,* in Vetus Testamentum, III, 1953; G. R. Beasley-Murray, *The two messiahs in the Testaments of the 12 Patriarches,* in Journal of theological studies, XLVIII, pp. 1-12; K. G. Kuhn, *The scrolls and the New Testament,* New York 1957, p. 63.

(98) TQ I, *Introduction à la Règle de la Communauté,* di P. Guilbert, p. 15.

(99) TQ I, ibid., p. 16.

di un Messia "laico" che dirigerà la guerra di liberazione, e non di un Messia "sacerdotale" » (100).

V'è dunque a Qumran una fede viva nella venuta di un Messia davidico, in conformità con la tradizione, ma questa fede non esclude la venuta di un secondo Messia che avrebbe poi la predominanza. Questo doppio messianismo, che appare nel *Testamento dei dodici patriarchi* ed a Qumran, non è conforme alla primitiva tradizione veterotestamentaria del Messia davidico, alla quale si riferisce in modo univoco il Nuovo Testamento.

Il *Documento di Damasco* conferma la speranza nella venuta di due Messia, benché siano ancora vive le discussioni circa questo testo (101).

Ma E. Cothenet contesta l'opinione che l'attesa dei due Messia sia stata fusa in uno solo.

« Lo sviluppo di 7, 18-21 (102) mostra bene che persiste una doppia attesa, quella dello Scrutatore della Legge (identificato alla stella = il Messia di Aronne) e quella del Principe di tutta la congregazione (identificato allo scettro = il Messia di Israele).

Il *Documento di Damasco* resta in linea con gli altri documenti di Qumran (103). « E la stella è lo Scrutatore della Legge (v. 19), che viene a Damasco, come è scritto: "una stella s'è alzata da Giacobbe ed uno scettro si alzerà" (v. 20) da Israele. Lo scettro è il Principe di tutta la congregazione » (104). Quattro altri passaggi del *Documento di Damasco* si riferiscono ai consacrati di Aronne ed Israele (105).

Nella *Raccolta di preghiere liturgiche* si trova un riferimento al « pastore fedele » che, secondo Carmignac, non è altro che il pollone di Davide (106). Quest'ultimo è espressamente citato nel *Florilegio:*

« E' il "pollone di Davide" che si alzerà con il *Ricercatore della Legge,* come è scritto (Amos 9, 11). Si tratta della *capanna vacillante di Davide* (v. 13), che egli rialzerà *per salvare Israele* » (107). La stessa questione del « pollone di Davide » si ritrova nella parafrasi delle *Benedizioni patriarcali:* « ... Sino alla venuta del Consacrato di *Giustizia* il Pollone di Davide (v. 4) poiché è *a lui e alla sua stirpe* che è stata data quest'*allean-*

(100) TQ II, *Interprétation d'Isaïe,* traduzione e commento dell'abate Carmignac, n. 28, pp. 72-73.

(101) Cf. A. Dupont-Sommer, *Le Testament de Lévi (XVII-XVIII) et la secte juive de l'Alliance,* p. 51; dello stesso autore, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte,* Paris 1953, p. 81.

(102) *Document de Damas,* VII, 18-21, TQ II, p. 172.

(103) TQ II, n. 28, p. 175.

(104) Ibid., p. 172. Cf. A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran,* Essen 1957.

(105) Cf. *Document de Damas,* p. 178; XII, 23, p. 198; XIII, 21, p. 202; XIV, 18, p. 204.

(106) TQ II, p. 267.

(107) Ibid., p. 282.

za della regalità sul suo popolo sino alle *generazioni a venire...* » (108). Negli altri scritti di Qumran, la *Regola di Guerra* e gli *Inni,* non vi sono questioni relative al Messia. Di conseguenza si può notare che i testi qumraniti si collocano nella continuità della precedente tradizione veterotestamentaria nella misura in cui questa converge verso un messianismo davidico, e contemporaneamente in contrasto ad essa. Anche i membri dell'Alleanza attendevano un Messia che nascesse da Giuda, contrapponendogli, come s'è visto, un Messia-sacerdote della casa di Levi.

« Sappiamo che (gli uomini di Qumran) aspettavano "la venuta di un profeta e dei consacrati di Aronne e di Israele" (Regola della comunità 9, 2), ovvero "l'arrivo dei consacrati di Aronne ed Israele" (*Documento di Damasco* 19, 10-11; 20, 1; 22, 23-23, 1). Si suppone generalmente che il "consacrato di Aronne" dovesse essere un sommo sacerdote, ma nessun testo lo afferma in modo esplicito. Al contrario si hanno migliori informazioni sul "consacrato di Israele", che è chiamato "il consacrato di Giustizia" (= il consacrato legittimo), il Rampollo di Davide (*Benedizioni patriarcali,* 3-4), e che è presentato come un guerriero con il compito di sterminare tutte le nazioni con una guerra liberatrice... La regola della congregazione ricorda anch'essa il "consacrato di Israele", in compagnia di un altro personaggio, che è il capo dei sacerdoti, e quindi senza dubbio il sommo sacerdote (secondo Kuhn e Yadin avrebbe anche il titolo di "sacerdote-consacrato", che equivarrebbe a "consacrato di Aronne"). Ma il "consacrato di Israele" non ha che un posto di secondo rango e viene dopo il "consacrato di Aronne"... A Qumran il "Pollone di Davide" non è il Messia, salvatore del mondo e figlio di Dio, quale è nel Vangelo, ma solo il secondo dei due consacrati, il delegato agli affari militari e politici, l'esecutore docile delle direttive sacerdotali » (109).

La figura del Messia che discende da Aronne appare dunque soltanto nel giudaismo intra-testamentario. Non ci pare che la si possa riportare al Vecchio Testamento. E' vero che un testo di Zaccaria fa allusione a due Unti, ma non sembra che questo testo si applichi al Messia (110). Al contrario Zaccaria stesso insiste sul legame tra Davide ed il Messia (111).

---

(108) TQ II, pp. 287-288 (Bén. Patriarc., col. I, parafrasi di Gn 49, 10: « Lo scettro non s'allontanerà da Giuda ... fino alla venuta di colui al quale esso appartiene ... ». Questo testo dev'essere completato da un documento che fino ad oggi non è ancora apparso.

(109) Abate Carmignac, TQ II, p. 13. Cf. Annie Jaubert, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne,* Paris 1963, pp. 225 e 232. Un testo messianico aramaico proveniente da Qumran è stato pubblicato da J. Starcky nel *Mémorial du cinquantenaire des Langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris,* 1964, pp. 51-66. Questo testo fa riferimento all'origine davidica del Messia (cf. J. Carmignac, *Les horoscopes de Qumran,* nella *Revue de Qumran,* n. 18, aprile 1965, p. 215). Esso deve essere completato dall'apparizione d'un altro manoscritto fino ad oggi non ancora pubblicato.

(110) Za 4, 3-13. Cf. la nota della « Bibbia di Gerusalemme » sui due Unti.

(111) Za 12, 6-10.

Riesce difficile sostenere che Abdia faccia allusione ad un messia nato da Giuseppe nell'unico passo:

> « La casa di Giacobbe sarà un fuoco,
> la casa di Giuseppe una fiamma,
> la casa d'Esaù paglia » (112).

Mowinckel riconosce che il messia "figlio di Giuseppe" non è un tema « predominante della speranza ebraica, che sembra invece risalire ad un'epoca più tarda, forse all'era cristiana » (113).

Sembra comunque impossibile accordare a quest'idea un'origine cristiana; sembra più dovuta ad interpretazioni ebraiche eterodosse e poco correnti, così come l'Apocalisse ha potuto dar luogo a visioni stravaganti. Così noi crediamo che bisogni effettivamente riconoscere l'esistenza della fede in due Messia, ma attribuendole solo un'importanza marginale (114).

Negli scritti di Qumran « il Messia di Aronne è il Sommo Sacerdote che rivelerà il vero senso della Parola divina e che promulgherà probabilmente la Nuova Legge... Il Messia d'Israele corrisponde al Messia tradizionale di Giuda, nato dalla stirpe regale di Davide..., ma il suo ruolo è unicamente quello di un capo politico... Come si vede, questa concezione messianica s'oppone a quelle dell'Antico e del Nuovo Testamento, che conoscono solo il Messia di stirpe regale » (115).

Noi seguiamo ben volentieri questa linea di J. T. Milik, che ricorda in nota i testi di Za 4, 14 e Ger 33, 14-18 (116). Milik si chiede se non ci sarebbe « dunque una traccia di questa dottrina nel Vangelo dell'Infanzia di Luca, in cui Gesù è "figlio di Davide" grazie agli antenati di Giuseppe (Lc 1, 31; 3, 23-31), ma anche figlio di Aronne, poiché Maria sua madre è parente d'Elisabetta (1, 36), che era "delle figlie di Aronne" (1, 5) » (117).

Milik riconosce allora che si tratterebbe « di un elemento erratico all'interno del Nuovo Testamento » (118).

In realtà quest'ultimo non presta alcuna importanza all'origine levitica di Gesù, ma al contrario, come vedremo, la Lettera agli Ebrei mostra

---

(112) Ab 18.

(113) S. Mowinckel, op. cit., p. 291.

(114) Tale non è però l'opinione di C. Torrey, il quale ritiene che la dottrina dei due Messia occupi un posto importante nella teologia giudaica del I secolo a.C. Cf. *The Messiah son of Ephraim, Journal of Biblical litterature,* 1947, n. 66, p. 253. La tesi del messia figlio di Efraim fa parte di fatto di una tradizione marginale.

(115) J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda,* Paris 1957, pp. 84-85.

(116) Ibid., p. 85. Segnaliamo un errore di riferimento (Za 4, 14 e non 3, 14).

(117) Ibid.

(118) Ibid.

che il Cristo non ha alcun rapporto, è estraneo al sacerdozio antico (119). Dunque noi non pensiamo, per lo meno da questo punto di vista, che Qumran sia un anello di congiunzione tra l'Antico ed il Nuovo Testamento: quest'ultimo poi mostra che Gesù è d'origine davidica e che il suo sacerdozio originale è « secondo il tipo di Melchisedec » (e non quello di Aronne) (120).

Flavio Giuseppe e Filone sono i testimoni della poca importanza prestata al messia negli ambienti ebraici nell'era cristiana. Forse vi sono state delle ragioni di tipo politico.

« L'indebolimento del messianismo davidico è un tratto comune della diaspora sottomessa all'impero romano » (121).

Così in tutta l'opera di Filone non v'è alcuna prospettiva concernente il messia davidico.

« La categoria "alleanza davidica" è inesistente in Filone, come pure negli altri scritti della diaspora (122)... Ciò non significa che il messianismo sia assente dall'opera di Filone, ma il ruolo del Messia vi si trova singolarmente scialbo » (123). Il messianismo in lui non ha più carattere politico, si spiritualizza, ma nello stesso tempo è orientato verso l'intero popolo ebraico e non verso un uomo. E' la conversione di Israele che condurrà all'epoca della pace e della prosperità promessa da Dio. « Ma in questa visione di un'egemonia pacifica e spirituale non si fa posto al Messia, figlio di Davide » (124).

E' possibile che in Flavio Giuseppe questa discrezione sul carattere davidico del Messia sia già una reazione contro l'importanza che i primi cristiani davano proprio all'origine davidica. In ogni caso, è certo che tutta la letteratura ebraica posteriore riserva al messia davidico solo un posto relativo.

Comunque questo carattere davidico è il solo considerato dalla tradizione rabbinica. Nell'immensa letteratura rabbinica costituita dai Talmud quasi non v'è posto per il Messia. I testi più antichi non ne parlano (125). « La *Mischnà* lo cita in un'aggiunta tarda e solo per identificare le "tracce del Messia" nella desolazione predetta per gli ultimi tempi » (126).

---

(119) Hb 6, 14.

(120) Hb 7, 11-14.

(121) A. Jaubert, op. cit., p. 347. Si sottolinea l'incertezza in cui ci si trova dinanzi all'escatologia di Flavio Giuseppe.

(122) Ibid., p. 382.

(123) Ibid., p. 383.

(124) Ibid., p. 384. Cf. A. Jaubert, *Le thème du «Reste sauveur chez Philon»*, Lyon 1967, pp. 250-253.

(125) Cf. Max-Alain Chevallier, *L'esprit et le Messie dans le Bas-judaïsme et le Nouveau Testament*, Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, Paris 1958, p. 42.

(126) Ibid., in riferimento a *Sota* IX, 15.

Comunque l'espressione "figlio di Davide" è usata da molti rabbini tra il 150 ed il 297 (127). Si tratta tuttavia di testi vaghi, senza un'importanza precisa. Va poi ricordato che Rabbi Aqiba aveva riconosciuto come messia Bar Kochba (128). D'altra parte è presente il ricordo che dopo la rovina del primo tempio la casa di Davide era finita (129). Ma un elenco dei nomi del Messia comporta: Davide, Germe, consolatore, betlemita (130). Più esattamente, il figlio di Davide è esplicitamente designato (131). Un testo dà maggiore importanza all'alleanza fatta con Aronne che non a quella accordata a Davide (132), il che sembrerebbe in contraddizione con i testi precedenti.

Pare allora che vi sia una differenza tra il Talmud di Gerusalemme e quello di Babilonia, che distingue un messia figlio di Giuseppe ed un messia figlio di Davide. L'ultimo non muore, mentre muore il figlio di Giuseppe (133). Lo stesso tema si trova nello *Zohar* del IX secolo. Ma lo *Zohar* è pieno di contraddizioni e parla ora dell'uno ora dell'altro, e in un passo persino di tre messia: il figlio di Efraim, il figlio di Giuseppe ed il figlio di Davide. Però il figlio d'Efraim è forse lo stesso figlio di Giuseppe (134).

Queste contraddizioni nella letteratura rabbinica si spiegano con la mancanza di unità nell'ebraismo dopo la rovina del tempio.

D'altra parte non va neanche esclusa la possibilità di un'influenza cristiana che si esercitava sia nel senso dell'identificazione del messia nel figlio di Davide, sia, al contrario, agendo quale reattore ed obbligando i rabbini a distinguere la loro dottrina messianica anche a scapito della precedente tradizione ebraica. Inoltre è possibile che dopo il 70 ragioni di prudenza abbiano avuto una certa importanza nel rendere volutamente oscuri i passi messianici.

« Rabbi Asi diceva: il figlio di Davide *verrà solamente* quando non ci saranno più anime nei guph » (135).

---

(127) Cf. Strack-Billeberck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, t. I, p. 525. L'espressione ebraica corrisponde esattamente a « figlio di Davide ».

(128) Ibid., t. I, p. 12.

(129) *Sota*, 1500-13, 2. Cf. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, p. 391.

(130) *Berrakot*, Y 5 a.

(131) *Sukka*, 51 a.

(132) Commento ai Numeri (*Sifré*), XVIII, 20.

(133) *Sukka*, 51 b.

(134) *Sefer Habahir*, Gn 1, 2. *Zohar*, t. 3, F 203 b su Nm 23, 9. Cf. J. J. Brière-Narbonne, *Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique*, Paris 1940, pp. 79-80.

(135) *Talmud di Babilonia, Jabamoth*, 62 a. Lo stesso testo si trova in *Nidda*, 13 b, e in *Aboda Zara*, 5 a. Il « guph » è il luogo in cui si trovano le anime prima della nascita.

Si legge nel *Trattato sui Cherubini:* « Rabbi Hoscajà ricordava... voglio essere nazireo nel giorno della venuta del figlio di Davide » (136).

Nel trattato *Berrakot* si dice che il messia nascerà dalla città regale di Betlemme in Giudea, ma suo padre si chiamerà Ezechia (137).

Un testo mostra Hillel, un celebre rabbino, quale discendente di Davide, come se lo si considerasse messia (138).

Ma allo stesso Hillel si fa dire: « Israele non ha un messia da attendere, poiché il Messia gli è già stato dato ai giorni di Ezechia » (139).

In ogni caso la tendenza a considerare il messia come figlio di Davide ha predominato nella tradizione ebraica sino ai nostri giorni, al punto che la preghiera di *Shemoné Esré* (140) ha ancora in uso il seguente linguaggio: « Fa crescere presto il pollone di Davide, il tuo servo » (141).

Altre preghiere ebraiche si rifanno alla venuta del figlio di Davide: « Noi gioiamo, o Signore nostro Dio, grazie al profeta Elia, tuo servo, ed al regno della casa di Davide, il tuo Messia: venga presto ed il nostro cuore esulti... Sii tu benedetto, o Signore, scudo di Davide » (142).

Una testimonianza di grande importanza riguardo alla tradizione ebraica sull'attesa del Messia, figlio di Davide, è data dal celebre dottore Maimonide. Benché il Messia abbia un posto limitato nella sua opera (143), almeno due testi sono caratteristici della filiazione davidica del Messia (144). Inoltre Maimonide esprime chiaramente delle riserve sulla fede in un messia sacerdotale della casa di Aronne, e sottolinea che si tratta di una nozione nata dalla tradizione apocrifa delle correnti lassiste (145). Riassumendo, al tempo di Gesù ed anche dopo, la dottrina messianica degli ebrei è molto imprecisa, per quanto esistente (146). Non v'è poi dubbio che la fede nel messia davidico ha un posto predominante, e di molto,

---

(136) Ibid., *Erubin,* 43 b.

(137) *Berrakot,* II, 4, 3.

(138) *Sukka, Taarith,* 2.

(139) *Sanhédrin,* 98 b.

(140) Le diciotto Benedizioni (si tratta della quattordicesima).

(141) Cf. J. Bonsirven, *Sur les ruines du Temple. Le judaïsme après Jésus Christ,* Paris 1928, pp. 190-191.

(142) Ibid., p. 191.

(143) Non se ne parla, per esempio, nel *Libro della conoscenza* o nella *Guida degli smarriti.*

(144) *Misneh Torah,* XIV, V, I. *Le Code de Maïmonide,* l. VI, *Le livre des affirmations,* tr. di P. D. Klien, Niew-Haven and London 1962, III, 4. *Yale Judaica Series,* vol. XV, p. 136. Cf. Rabbi Eliézer, *Pirké,* trad. di G. Friedlander, New York 1916, p. 13.

(145) Cf. J. Duncan-M. Derreth, *Law in the New Testament: the palm Sunday colt,* Novum Testamentum, XIII, ottobre 1971, 4, p. 245.

(146) Cf. J. Bonsirven, *Sur les ruines du Temple,* p. 189; *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ, sa théologie,* bibliothèque de théologie historique, pp. 353-354; *Les espérances messianiques en Palestine au temps de Jésus,* in Nouvelle revue théologique, 1934, n. 2, pp. 114-139 e 274; J. M. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus Christ.*

rispetto alle correnti che attendevano uno o molti altri messia. Come la setta di Qumran era eterodossa rispetto al culto del tempio, così l'attesa di un secondo messia oltre al figlio di Davide è esistita soltanto al di fuori del giudaismo tradizionale (147).

E' dunque fuori discussione che al tempo della venuta di Gesù gli ebrei aspettassero un messia davidico. L'intenzione di Matteo si trova così confermata: per riconoscere in Gesù questo Messia, bisognava far riconoscere la sua ascendenza davidica. Una volta conosciuto il mistero della nascita, era ammissibile che egli dovesse la sua filiazione davidica alla sola paternità putativa di Giuseppe?

E' vero che Giuseppe dava in ogni modo a Gesù un'ascendenza davidica legale. Ma se quest'ascendenza si fosse acquisita solo così, ci pare che non si sarebbe creata una comunità primitiva giudaico-cristiana, problema di cui noi non troviamo alcuna traccia, né nel Nuovo Testamento, né nella successiva polemica nata tra ebrei e cristiani. Non va dimenticato, in effetti, che questa polemica fu viva per dei secoli. Ora è strano che nel Talmud, nonostante gli attacchi contro Gesù, quest'argomento, che avrebbe avuto un certo peso, sia assente. L'ascendenza davidica di Gesù non è menzionata, nemmeno per essere eventualmente respinta.

E' curioso notare una differenza notevole tra i Vangeli e il Talmud. Quest'ultimo non fa menzione di Giuseppe. Gesù è considerato quale frutto degli amori adulterini di una parrucchiera di nome Maria e di Pandera, un soldato romano; lo sposo di Maria si sarebbe chiamato Satedas o, in un altro passo, Pappus ben Jehudah (148).

C'è dunque contraddizione non solo tra i Vangeli e il Talmud, ma all'interno stesso del Talmud.

Un passo talmudico nega esplicitamente che un uomo possa dirsi Dio (149). Come scrive P. Lagrange, « la polemica anticristiana è evi-

---

(147) Cf. L. Dennefeld, *Le Messianisme,* Paris 1932, p. 222. Eduard Lohse, *Der König aus Davids Gelschlecht-Bemerkungen zur messianischen Enwartung der Synagoge,* in *Festschrift für O. Michel,* Leiden-Köln 1963, pp. 343-345. Secondo la *Jewish Encyclopedia* (art. messia) il messia appare come un discendente di Davide. Il messia di Giuseppe è una creazione della letteratura apocalittica rabbinica e, secondo Haï Gaon, *Ta'am Zekenim,* non farà che precedere il messia di Davide (p. 59).

(148) *Sabbat,* XII, IV, 4, e *Hagiga,* 4 b. *Talmud di Babilonia,* trad. L. Goldschmidt, Berlin 1930, t. I, p. 749, e t. IV, p. 245. Su Gesù nel Talmud cf. G. Dalman, *Was sagt der Thalmud über Jesum?,* Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, n. 11 (H. Reuther, Berlin 1891) e H. Laible, *Jesus Christus in Thalmud. Mit einem Anlage: die thalmüdischen Texte, mitgeteilt von G. Dalman,* medesima collezione n. 10 (H. Reuther, Berlin 1891). Cf. R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash,* Londres 1903. Jehudah è probabilmente una deformazione di Giuda. Ma Pappus ben Jehudah è vissuto un secolo dopo Gesù. Cf. R. Travers Herford, op. cit., p. 40.

(149) *Talmud di Gerusalemme,* trad. Schwab, t. VI, p. 156. Questa traduzione è stata contestata dal padre Lagrange.

dente » (150). In queste condizioni, in ragione della data probabile dei testi talmudici su Gesù, e soprattutto dell'ostilità che essi dimostrano, non si può attribuire loro un valore storico. Ma bisogna notare che gli ebrei non si sono serviti della contraddizione che potevano riscontrare nel fatto che i cristiani affermano l'origine davidica di Gesù, senza che Giuseppe fosse suo padre, mentre Maria non sarebbe stata della casa di Davide.

Ora né gli Ebrei né i polemisti dei primi secoli cristiani fanno allusione a questa difficoltà. Questo silenzio pare rivelare che l'ascendenza davidica di Maria non è stata messa in causa, mentre ciò sarebbe avvenuto se quest'ascendenza non fosse stata inconfutabile.

Non si tratta di un argomento *a silentio,* ma di una constatazione. Gli ebrei da una parte, i pagani dall'altra si sono sforzati di negare la divinità di Gesù e la nascita verginale. Ora, se nel pensiero cristiano primitivo avessero riscontrato delle effettive difficoltà, è certo che queste sarebbero state utilizzate dagli avversari del cristianesimo; al contrario non v'è alcuna traccia di ciò negli attacchi pur numerosi e virulenti contro il cristianesimo.

Possiamo quindi concludere lo studio della tradizione ebraica dicendo che da una parte gli ebrei del tempo di Gesù attendevano proprio un messia nato da Davide, e che dall'altra, lungo il corso dei secoli ed in occasione di attacchi violenti contro la fede, l'ascendenza davidica di Gesù non è mai stata messa in causa dagli ebrei, proprio mentre i cristiani davano a quest'origine un'importanza primaria.

DENISE JUDANT

(Traduzione dal francese di Mario Caselli)

(continua)

(150) J. M. Lagrange, *Le messianisme chez les juifs,* p. 89. Cf. ibid., p. 226. Due secoli dopo Gesù il giudaismo continua i suoi attacchi contro il cristianesimo. Questa tenacia dimostra la ricerca di argomenti contro il cristianesimo, donde la nota del padre Lagrange. Se a quell'epoca fosse stato facile provare, contrariamente alla primitiva fede cristiana, che Gesù non era del sangue di Davide, gli ebrei avrebbero avuto in questo un argomento di grande forza. Sarebbe dunque strano che non l'avessero sfruttato.

ABORTO E SOCIETA' DEI CONSUMI

Nella sua formulazione più acuta — su cui fermeremo la nostra attenzione — il problema dell'aborto si riduce a questo: si può liberalizzare l'aborto? Questo problema se lo pongono in molti da alcuni anni in Occidente. Da poco affrontato in Scandinavia, negli Stati Uniti, in Olanda, il problema è venuto in luce anche da noi.

Vi è una tale imponenza di informazioni al proposito che talvolta si ha l'impressione d'essere sottoposti ad un vero bombardamento. I dati del problema ci vengono evidenziati da vicende giudiziarie talvolta penose.

Il dibattito è aperto ed appassionato. Chi fa propaganda contro la guerra e la pena di morte porta il medesimo contributo ad una campagna in favore dell'aborto. Gli animi sono eccitati e desiderano una soluzione rapida, a volte radicale.

UNA CASISTICA ANTIQUATA

Le recenti discussioni provocano un'impressione: ci stiamo impelagando in una casistica antiquata e pertanto senza uscita. L'aborto suscita molti avvicinamenti: il suo studio mobilita studiosi di diverse discipline. Dunque, cosa si vede troppo spesso? L'attenzione è talmente riposta sul punto di vista della madre che ci si dimentica, o quasi, del ruolo del padre, del bambino e della società.

Tale disciplina provoca delle pretese per l'imperialismo scientifico, come se fosse la sola chiamata in campo, come se il suo metodo le permettesse di esaurire la complessità del problema. In simile materia né il punto di vista del medico né quello del giurista né quello del sociologo né quello del moralista sono sovrani. Al di là dello specialista esiste l'uomo che è chiamato a pronunciarsi.

Non rispettando queste regole di metodo, v'è ben poca speranza di sbloccare la discussione.

Non abbiamo evidentemente l'intenzione di consacrare le pagine che seguono a riprendere l'insieme del dibattito. Vorremmo partire un po' più da lontano in rapporto alle discussioni in corso e tentare di situare il problema nel contesto particolare del mondo in cui viviamo.

Questa relativizzazione ci pare d'importanza capitale per avvicinare l'attuale problematica. Ad un dossier già abbastanza complesso vorremmo aggiungere alcune note cui sinora si è data scarsa importanza.

Non si tratta, in termini propriamente detti, di aggiungere un elemento nuovo, ma di offrire un probabile chiarimento inatteso nell'insieme delle componenti disponibili. Paradossalmente le riflessioni che seguono, ci sono ispirate da un recente viaggio nella Cina popolare.

LA CRITICA CINESE DELL'OCCIDENTE

Ciò che colpisce nella società cinese, è il fatto che il profitto non è il motore dell'azione. Il modello cinese ha questo di estremamente originale, che rigetta i postulati fondamentali della società occidentale, quali l'espansione indefinita, la produttività, il consumismo, lo spreco.

Il modello cinese è rivoluzionario nel senso etimologico della parola: scienza, tecnica, produzione, produttività sono al servizio dell'uomo. Il crescere è un imperativo, ma né assoluto né incondizionato. L'uso della scienza e della tecnica è definito in base al bisogno dell'uomo e della comunità. Per questo la Cina ci sembra povera, ma al contrario della maggior parte dei paesi del Terzo Mondo ha risolto i problemi elementari dell'alloggio, dell'alimentazione, dell'istruzione a livello di massa. Poiché è povera, può dare occupazione a tutti gli adulti, senza ricorrere al sotterfugio della produzione in massa di complessi armamenti. Poiché è povera, dipende dallo straniero in grado minore rispetto agli altri paesi del Terzo Mondo.

Il modello cinese presenta una logica interna sbalorditiva che chiama direttamente in causa l'Occidente. Per il solo fatto d'esistere, esso ci aiuta a riconsiderare delle opzioni che davamo per scontate. Tornando dalla Cina, si vede l'Europa con un occhio nuovo. Senza dubbio la società dei consumi è stata oggetto, in Occidente, di critiche celebri. Ancora recentemente M. Mansholt ne faceva il processo. Ma l'esempio cinese porta a questa società una critica radicale che ha un'incidenza diretta sui problemi demografici.

Nel corso di alcuni anni la Cina ha praticato un *planning* familiare sistematico. Ma da più di dodici anni ha adottato in materia una politica molto elastica: educa alla paternità responsabile. Spinge i giovani a dilazionare l'età del loro matrimonio; insegna alle coppie l'uso della pillola; la legge permette anche l'aborto.

Tuttavia non è per questi fatti che la Cina ci chiama in causa. L'accusa è molto più radicale: mira a tutto l'insieme della concezione occidentale della vita. Poiché per il momento accetta una certa povertà, la Cina può considerare serenamente l'aumento della popolazione. Per evitare il sovrappopolamento delle città essa fa meno conto sui mezzi anticoncezionali che sul recupero dell'*hinterland*. Per nutrire la popolazione le basta recuperare nuove terre ricorrendo ai metodi assai tradizionali della produzione agricola. Per occupare la popolazione adulta può contentarsi di

creare impieghi caratterizzati da deboli investimenti e da una bassa produttività.

L'esperienza cinese è realizzata in condizioni uniche. La Cina ha risorse naturali ed umane eccezionali ed una vigorosissima tradizione morale, tuttavia poteva permettersi di condurre la propria esperienza soltanto in un regime che fosse pressoché chiuso. Ora, però, non si può addurre a pretesto il fatto che il modello cinese sia difficilmente esportabile per concludere che non ci riguarda. La Cina dimostra che è possibile fondare una società su principi diversi da quelli che dominano in Occidente.

Per affrontare il problema dell'aborto così come si pone da noi, vorremmo giustamente ispirarci a questo tema preciso: la critica rivolta dalla Cina alla società dei consumi.

UNA PROBLEMATICA ALLARGATA

In Occidente, dal Medio Evo almeno, la pratica dell'aborto è sempre stata strettamente legata al contesto economico e sociale.

Fare appello alla « fattrice di angeli » era principalmente il ricorso ultimo della povera coppia angosciata dalla prospettiva di una bocca in più da sfamare. Questa motivazione non è del tutto sparita neanche oggi, ma nei dibattiti attuali non ha un posto centrale. Nella prospettiva di questo lavoro è chiaro che non vengono presi in considerazione i casi gravi, umani e medici, che pongono dei problemi assolutamente particolari.

Premesso questo, i dibattiti attuali sono dominati da due ordini di fatti che colpiscono particolarmente l'attenzione: a) l'evoluzione dei metodi ostetrici ha dato ampia materia di discussione riguardo all'aborto terapeutico; b) poiché i metodi di contraccezione hanno fatto dei progressi rapidi e spettacolari, il problema dell'aborto in generale non ha tardato a porsi: quello dell'aborto come mezzo d'appoggio per prevenire le nascite.

Ora questi due ordini di fatti s'iscrivono in un contesto globale particolare, e quest'incontro è secondo noi determinante nella costituzione della problematica attuale. Per comprendere l'originalità di questa problematica è chiaro che bisogna tener conto dell'*ethos* generale da cui promana per noi il problema dell'aborto. Ugualmente, nelle pagine che seguono vorremmo mostrare che nel modo in cui si pone oggi nei nostri paesi, il problema dell'aborto s'iscrive nel contesto generale della società dei consumi. Terremo dunque presente l'ipotesi « forte », quella cioè di una liberalizzazione integrale. L'esempio dei paesi occidentali tende in conclusione a mostrare che una legislazione permissiva cede ben presto il passo ad una liberalizzazione pratica integrale.

La nostra società è di fatto basata sulla stretta alleanza delle scoperte, della produttività e della produzione, della pubblicità, del consumo e dello spreco. Marcuse e McLuhan, tra gli altri, hanno ben analizzato i meccanismi che condizionano il nostro assentire. Liberato dalle costri-

zioni della penuria, l'uomo del mondo sviluppato cade nelle costrizioni dell'abbondanza. Ecco poi che la scienza e la tecnica, in cui si vedeva uno strumento di liberazione, vi si assoggettano. La matrice tecnica si rivela così ambigua: o permette alla creatività responsabile di manifestarsi, o il fascino prometeico che esercita finisce per assorbire la libertà.

In tale contesto, dominato dalla sete di consumo e dall'imperativo dell'espansione indefinita, il margine di scelta personale si assottiglia di giorno in giorno. Il bombardamento della pubblicità porta delle confortevoli razionalizzazioni all'esercizio dell'aggressività: il dominio degli altri sarà la concorrenza; il dominio della natura sarà il progresso scientifico. Di là si diramano i meccanismi razionali invocati per il controllo dell'aggressività. Gli uomini dei paesi sviluppati divengono così un « popolo di montoni », ma montoni pericolosi, dei ciechi che seguono. Sono tanto abbagliati dalla sete del consumo che farebbero qualsiasi cosa per evitare l'inattività: anche gli armamenti e la guerra. Interiorizzeranno allegramente le ideologie che legittimeranno il sistema in cui si trovano imbarcati.

Le discussioni in corso circa l'aborto riflettono fedelmente il clima generale nel quale ci troviamo. Gli assiomi e le ideologie della società dei consumi sono stati fatti propri, a gradi diversi, da ciascuno di noi. Così, per esempio, l'imperativo del consumo postula un limite al numero di coloro che sono partecipi dei beni disponibili. Ciò che prima di tutto bisogna salvaguardare, sono gli interessi di coloro che attualmente beneficiano di questi beni.

Inoltre, molto più in questo che in altri campi, la matrice scientifica e tecnica rischia di inibire l'esercizio della libertà, incitando a fare economia di educazione alla responsabilità.

Ha accreditato l'idea per cui la forza fa il diritto: lo si vede nei rapporti tra i paesi ricchi ed il Terzo Mondo. Questa doppia matrice dà insomma all'uomo l'impressione d'essere il suo proprio maestro e, di conseguenza, il maestro degli altri.

IL SUPERCONSUMO MEDICO

Questi condizionamenti appaiono in modo netto nella problematica attuale dell'aborto. Nella prospettiva di una liberalizzazione praticamente integrale il medico, provocando l'aborto, rinuncia di fatto al carattere « liberale » della sua professione per piegarsi alle esigenze della società dei consumi: si trasforma, per così dire, in un suo funzionario.

Se è vero che il medico è per eccellenza il pastore della vita umana, bisogna riconoscere che la nostra società è alle soglie di una strana rivoluzione. Si emettono dubbi sull'opportunità di ricorrere in modo sistematico, in taluni casi, ad una medicina ultraonerosa in fatto di personale e di equipaggiamenti. Ci si lamenta anche di un superconsumo sbrigliato che si constata nella pratica medica e farmaceutica di tutti i giorni. Ora, mentre si realizzano alcune prodezze spettacolari e la medicina corrente segue

la spirale consumistica, a livello di massa continuano a porsi dei problemi elementari che, sia nei nostri paesi sia nel resto del mondo, restano insoluti: a livello di semplice economia sanitaria, quindi, la medicina non è molto *redditizia.*

In tale contesto la liberalizzazione dell'aborto appare come una forma di medicina che allontana persone e mezzi da compiti più specificatamente medici e priva ancor più la massa della popolazione di quelle misure semplici, efficaci e positive, che oggi vengono trascurate perché poco lucrative.

D'altra parte, se l'aborto dovesse essere totalmente liberalizzato, non occorrerebbe immaginare una soluzione in grado di conciliare questa forma curiosa ed insolita di protezione della vita e l'onore stesso della medicina? Non si arriverebbe sino al punto di creare, per la circostanza, una categoria a parte di specialisti...?

IL RITORNO DI LEVIATHAN

La società, come vuole arruolare al suo servizio dei medici, così cerca dei giuristi e dei legislatori. Senza dubbio la legge rispecchia lo stato dei costumi, ma il diritto non è il ricalco obbligato di qualche sistema di morale. Ogni diritto positivo si basa fondamentalmente su una certa concezione dell'uomo e della comunità. Tende ad instaurare una certa razionalità nei rapporti umani ed a sottrarli alla soggettività arbitraria. In questo senso il diritto positivo trascende i membri della comunità politica esistente.

E' ciò che permette alla legge di avere, per i cittadini viventi, una funzione educativa insostituibile. Ma non si limita a ciò la trascendenza del diritto: assicura la continuità della comunità politica. Ugualmente, fare leggi è formare un progetto e riconoscere, anche ai cittadini futuri, che sono pienamente soggetti a diritti e doveri. In breve, poiché è opera di ragione, la legge ha una funzione educativa e prospettica insostituibile.

Tutto il problema sta nel sapere se il legislatore accetterà di porsi al servizio di un certo ambiente dominante. Il legislatore si trova di fronte ad un vero dilemma: o lasciarsi condizionare, alla stregua di certi medici, o credere che la legge debba far prevalere una certa razionalità sulle passioni e sugli istinti, ossia, positivamente, che debba definire un campo d'azione alla libertà.

Nel primo caso il legislatore badi bene a ciò che fa: rinuncia alla funzione educatrice della legge. Dà il suo autorevole consenso al diritto che taluni vogliono arrogarsi di disporre della vita umana dal suo inizio. Soprattutto, con l'offrire ai cittadini l'illusione fallace d'una libertà integrale, li conferma nei condizionamenti di cui sono già oggetto. Li rende più vulnerabili alle ideologie totalitarie, che non aspettano che l'assassinio della libertà per gettare la maschera.

Così coloro che chiedono allo stato di depenalizzare l'aborto, mani-

festano una sventatezza sconcertante. Comprendono confusamente che lo stato, com'è concepito nella nostra civiltà, supererebbe la missione che gli è affidata se liberalizzasse l'aborto. Eppure non esitano a chiedere allo stato un intervento tale da implicare non solo una maggiorazione delle sue prerogative, ma anche un cambiamento profondo della sua stessa natura. Soltanto lo stato — Leviathan potrebbe soddisfare i loro desideri, ed automaticamente l'istituiranno il giorno in cui trasferiranno nelle sue mani una responsabilità inalienabile.

IL BAMBINO COME ANTAGONISTA

Ciò che maggiormente stupisce, è che certi moralisti cedano agli stessi condizionamenti. Di fronte all'eventuale liberalizzazione dell'aborto si osservano in essi due attitudini principali: l'omissione e la giustificazione. Queste due attitudini hanno come sbocco una posizione fondamentalmente simile. Anziché mostrare che il campo della libertà s'allarga con i progressi scientifici e tecnici, ci si appella sempre più alla psicopatologia, ossia alla sociologia, per mostrare che l'uomo è vittima di determinismi sui quali non v'è molta presa. Allora non resta che una conclusione, cioè che la morale è divenuta senza oggetto proprio, e il moralista assolutamente incompetente. E' di fatto ciò che si afferma quando si proclama che « bisogna astenersi dal giudicare ».

Così non ci si deve stupire di vedere la leggerezza con cui sono trattati la sessualità umana ed i problemi di intersoggettività. La sessualità è ridotta ad un bisogno dell'io. Non è più connotata come una dimensione della persona desiderosa d'incontro, di comunicazione e di scambio. Si torna a W. Reich ed alla sua concezione della sessualità come puro bisogno. Così, benché i metodi anticoncezionali diano la loro sicurezza, bisogna tener presenti gli imprevisti. E allora perché non pensare all'aborto? E' logico che questo amoralismo sia condiviso da tutti i partigiani della liberalizzazione integrale dell'aborto. A questa concezione certi moralisti offrono delle giustificazioni positive che si rifanno a due gruppi. Gli uni ruotano attorno al tema del « bambino desiderato », gli altri intorno alla distinzione « umano-umanizzato ».

Nel primo caso, la sorte del bambino dipende dal problema di sapere se è voluto o no. Benché esista e si trovi in uno stato particolare, il diritto ad esistere e ad essere, vale a dire a crescere e divenire, gli è negato dalla madre, dal padre, da tutti. Il bambino può continuare ad essere, purché sia riconosciuto come un valore per gli altri.

E gli altri possono valersi della loro condizione superiore e della loro posizione di forza per sancire unilateralmente un verdetto di riconoscimento o no, o, ben più grave, di morte o di vita.

E' dunque in riferimento agli altri che il bambino è ammesso o no

a continuare a vivere. In sostanza, l'altro — da — me può continuare a vivere se diventa un valore — per — me.

Il principio assiologico qui invocato supera dunque ogni considerazione sulle tappe del divenire o sulla fase attuale dell'esistenza. E' l'altro, di norma, che è ammesso a vivere, a condizione che io lo consenta.

In caso negativo, se posso o me ne vengono offerti i mezzi, posso impedirlo. Se, nonostante il suo essere, per me non costituisce un valore, può essere respinto ed inquadrato nella categoria dell'antagonista. E, al limite, ho anche il diritto di sopprimerlo.

Ci si riduce all'alternativa *amico-nemico* e all'esclusione di ogni altra via d'uscita. *Homo homini lupus.* Hobbes pose questo terribile aforisma alla base del suo pensiero politico, e fece scuola. E' allo stesso principio che ora ci si rifà, ma dopo averne estrapolato la portata.

L'uomo non è tenuto ad affermarsi solo in quanto dispone del diritto di veto, e tutte le relazioni umane non sono governate dalle categorie regolatrici di *amico* o *nemico.*

La seconda argomentazione è fondata sulla distinzione tra essere umano ed essere umanizzato. A questo punto il principio del riconoscimento e della reciprocità è lasciato in sospeso. Senza dubbio si negherà con difficoltà che la relazione con altri ed il riconoscimento siano un fattore decisivo nella costituzione della persona. Solo, così come è definita, la questione è talmente irrisolta da insinuare che, nel suo divenire, l'esistenza umana sia segnata da una divisione essenziale.

Ora questo passaggio surrettizio da una distinzione di ragione ad una distinzione reale è molto semplicemente un « bluff ».

La distinzione tra essere umano ed essere umanizzato risulta tutt'al più dall'analisi di un processo unico, integrato. Ma la distinzione che le si vuol far corrispondere è svuotata di fondamenti antropologici. Infine quest'argomento poggia su un equivoco astuto: il passaggio dalla distinzione alla divisione. Nella realtà concreta non v'è alcun tratto che segni il passaggio da un modo d'essere umano ad un modo d'essere umanizzato. Ammettere che un essere è umano, è come ammettere « ipso facto » che esso si umanizza. La disgiunzione di questi due tipi di affermazione avrebbe come esito la giustapposizione di due proposizioni alla fine prive di senso.

POLVERE NEGLI OCCHI

Bisogna notare che le premesse su cui poggiano queste due forme di giustificazione, sono non solo molto diverse, ma anche inconciliabili. Nella prima argomentazione, è l'adulto che si pone come punto di valore, come riferimento unico ed esclusivo. Da qui le considerazioni sullo sviluppo psichico o psicologico dell'altro elemento della diadi hanno solo un'importanza secondaria, se non addirittura trascurabile. La qualità dell'esistenza del bambino non è messa in discussione, ma l'opportunità di dare libero

corso a quest'esistenza è lasciata all'apprezzamento di un'istanza distinta dal bambino.

La seconda giustificazione mette in causa la qualità dell'esistenza del bambino, e su questa l'adulto si basa per intervenire. Si fonda sullo sviluppo imperfetto dell'essere umano in divenire. La prima giustificazione è del tipo delle convenienze del più forte. Il bambino può dunque essere eventualmente riconosciuto ed è compito dell'adulto consentire che il bambino continui ad essere. Nel secondo caso, il bambino, in quanto incapace di reciprocità e di riconoscimento, non è che un essere prepersonale. Non è suscettibile d'essere veramente riconosciuto prima d'aver raggiunto l'umanizzazione.

In sintesi, siamo alla presenza di due argomentazioni: la prima soggettiva e la seconda oggettiva. La prima giustificazione dà all'adulto una libertà di decisione totale ed incondizionata, che è limitata e contestata dalla seconda giustificazione, tenuto conto dello sviluppo attuale del bambino. Ma la seconda giustificazione contesta al bambino in formazione uno statuto che la prima gli riconosce dall'inizio. I difensori della prima giustificazione, se attribuissero all'adulto il ruolo che gli assegnano i difensori della seconda, non potrebbero certo mirare alla liberalizzazione dell'aborto. Ma non lo potrebbero ancor più i difensori della seconda giustificazione che adottassero la concezione del bambino che hanno i difensori della prima.

Mentre ci si aspetterebbe che le due giustificazioni si rinforzassero a vicenda, si scopre che sono fondate su premesse incoerenti, inconciliabili, che si respingono l'una con l'altra. Unico punto di convergenza è che occorre dimostrare una tesi. Le premesse sono forgiate in vista delle necessità della causa. Poco importa che siano ben fondate, che si armonizzino, purché gettino della polvere negli occhi e portino alla conclusione desiderata. Tutto accade come se certi moralisti si fossero sobbarcati il ruolo di inventare delle argomentazioni di cui hanno bisogno certi settori della società per giustificarsi.

IN SOCCORSO AI VINCITORI

Queste forme di razionalizzazione sono particolarmente irritanti quando trovano asilo negli scritti di certi teologi moralisti, preoccupati di intralciare il passo ai loro confratelli non teologi. Sia chiaro, non è la prima volta che i teologi moralisti danno aiuto alla vittoria. Lusingare i principi fu, in passato ed anche recentemente, la preoccupazione di più d'uno. I tempi sono mutati, ma la tentazione di degradare la teologia ad ideologia legittimamente è sempre seducente; Cristo stesso nel deserto ha conosciuto questo tipo di tentazione. Che questa degradazione avvenga a profitto di un principe, della società ben pensante, oppure dei consumatori di fatto o di desiderio, non cambia molto il fatto.

Senza dubbio non ci si lagnerà con un teologo per il fatto che si mostri attento agli interrogativi della società contemporanea. Ma quest'attenzione non l'autorizza evidentemente a rinunciare al suo incarico proprio e, meno ancora, a lasciarsi condizionare dall'ambiente culturale. Dopo tale abdicazione il Vangelo, con tutta la sua intransigenza, resterebbe sterilizzato. Ciò che distingue il teologo moralista dal semplice teologo, è precisamente la luce particolare che egli è tenuto a portare ai problemi morali del suo tempo. Ogni epoca, ogni cultura spinge il moralista a riattivare il Vangelo, vale a dire a presentarne, a chi vuole intenderlo, la dinamica provocatrice, contestataria e profetica.

Ora questo va al di là del semplice problema dell'aborto; siamo ricondotti al problema globale della società occidentale. Ed è ancora a questo proposito che i Cinesi danno da pensare, poiché, alla fine, mettersi in ascolto del mondo non significa per forza accordare un'attenzione particolare a certi settori della società occidentale. Occorre dunque che siano i Cinesi a ricordare ai cristiani occidentali che la prima posizione rivoluzionaria è l'autocritica e la sincerità? La Scrittura non comporterebbe alcuna critica alla nostra società dei consumi? Dai teologi moralisti ci si aspetta proprio che facciano scaturire la forza rivoluzionaria del Vangelo, forza che consiste essenzialmente nell'appello alla conversione e alla liberazione. Forse il Vangelo è diventato cinese? La Cina incita i cristiani ad impedire che il Vangelo sia strumentalizzato da una cultura di cui essa contesta certe scelte fondamentali. Non deve dispiacere: il messaggio cristiano non è un articolo di liquidazione che si possa profanare offuscandone le esigenze. La società dei consumi ha le sue ideologie. Ha anche i suoi teologi, che son più retrogradi di quanto non si pensi.

LE CONTRADDIZIONI DEL FEMMINISMO

Gli stessi movimenti femministi non sono al riparo da simili recuperi. Due anni fa un noto settimanale parigino ha pubblicato una lista di donne celebri che avevano fatto ricorso all'aborto. Un rapido colpo d'occhio su questa lista illustra bene il nostro proposito: l'aborto è sempre strettamente legato, nei nostri paesi, alla società consumistica, di cui queste donne costituiscono in qualche modo l'avanguardia. Tutto il problema è di sapere se è su quest'avanguardia che le comunità politiche devono regolare la loro legislazione. Noi affermiano con forza che una società che si permette il lusso di avere delle armi ultracostose e di inviare degli uomini nello spazio, può permettersi non solo di curare i suoi vecchi e proteggere i suoi malati, ma anche di sostenere efficacemente le madri nubili e di educare i bambini nati per imprevidenza o sorpresa.

Ugualmente, molte donne non vedono le ambiguità che pesano su una certa concezione della loro liberalizzazione. C'è da stupirsi, ad esempio, che le donne non reagiscano contro queste forme irriguardose ed umilian-

ti attestate dal cinema. Quanto alla liberalizzazione inconsiderata dell'aborto, aumenterebbe ancor più l'oppressione di cui le donne si lamentano. Diventerebbero, ancor più di oggi, un soggetto di consumo di tipo particolare ma anonimo e, nella solitudine del non-amore, sarebbero le prime a sopportare le conseguenze della loro soggezione consentita.

LE ARANCE MECCANICHE

Per quanto poco vi si ponga attenzione, i dibattiti ai quali assistiamo, rispecchiano dunque il muoversi tentacolare della società consumistica. Siamo tanto esposti ai suoi condizionamenti che difficilmente ci rendiamo conto dei recuperi a cui siamo esposti. Tuttavia, salvo che in un regime totalitario accettato, nessuno potrà mai invocare una legge positiva per svincolarsi da ogni responsabilità personale.

Per essere nella corrente, bisogna tra l'altro temperare la repressione della droga, semplificare la procedura del divorzio, approvare le relazioni preconiugali, eliminare i rischi dell'infedeltà, stimare l'omosessualità. Tutta una serie di battaglie di retroguardia che perdono la loro ragion d'essere da quando ci si è proposti di legalizzare l'aborto: chi può il più, può anche il meno.

Ora, guardandolo ben da vicino, questo progetto, tenuto conto del contesto da cui promana, è largamente reazionario. Questa posizione sembra ingenua, nel senso che non riesce a considerarsi toccata dalle critiche che investono la società dei consumi. Questo poi non sarebbe che un male minore se il consumo sessuale non fosse che una delle tante forme di consumo. Ma, in realtà, la liberalizzazione dell'aborto significherebbe che nei rapporti con gli altri l'uomo può lasciare da parte tutto il significato della propria personale responsabilità.

Al di là di questo problema interpersonale si può vedere chiaramente un problema politico d'importanza mondiale. Sul piano delle relazioni tra Occidente e Terzo Mondo le conseguenze della liberalizzazione dell'aborto sarebbero incalcolabili. La storia recente ci ha fornito troppi esempi celebri di etnocidi, genocidi e stermini di ogni sorta, perché noi calmiamo la nostra coscienza fingendo di dimenticare. Ci piacerebbe credere che non v'è alcun sterminio in corso nel Burundi. Vorremmo credere che l'uomo è divenuto incapace di umiliare il suo simile, di sfruttarlo, di dominarlo e di ucciderlo. Ma i fatti ci riportano alla modestia ed al realismo. Nessun progresso morale dell'umanità è mai ottenuto per sempre. Nulla, eccetto la nostra ragione e la libertà, ci immunizza dalle regressioni continuamente possibili.

E' a questo punto che i paesi europei si trovano chiamati in causa.

In fatto di consumo l'Occidente ha già ceduto molto, troppo ingenuamente, al fascino delle norme nordamericane. Allineando le sue leggi a quelle dei paesi anglosassoni, l'Occidente rinuncerebbe alla sua autonomia

morale. Offrirebbe anche la sua cauzione a certe pratiche la cui generalizzazione nel mondo, prevalendo in forza della propria autorità, potrebbe condurre a pericolose prospettive di dominio mal camuffato.

Interi settori della scienza e della tecnica da un po' di tempo si sono messi al servizio della volontà di potenza; ma fino ad ora il dominio dell'uomo si esercitava per la mediazione di oggetti materiali. L'uomo consumatore è condizionato; la sua libertà è alienata; ma le ideologie rassicuranti gli danno una coscienza tranquilla e fanno specchiare ai suoi occhi il mito dell'espansione indefinita. Ormai si rischia di fare l'ultimo passo: ciò che è proposto è l'esercizio, a discrezione, del potere di vita o di morte, asetticamente, legalmente, moralmente. Scienza, diritto e morale: è tutto recuperato.

Ora quest'uomo che crederà d'aver rigettato ogni tabù, ogni limitazione, ogni « apparecchiatura repressiva », cosa sarà?

Un essere che al termine di una lunga serie di abdicazioni, avrà consumato l'espulsione della propria libertà e responsabilità, e che sarà divenuto incapace di dialogo e di comunicazione. Il prototipo dell'uomo di domani è già stato presentato: un'« arancia meccanica ».

La società sarà popolata da esseri per i quali l'istinto prenderà il posto della ragione. Nella migliore delle ipotesi faranno leggi ad immagine delle loro passioni e troveranno le loro delizie nelle ideologie dominanti. Dopo Hegel si credeva che la suprema alienazione fosse quella della libertà. E' insomma a questo stadio che si situano ancora quelli che vogliono ammorbidire la legge che reprime il commercio e l'uso della droga. Ma dopo Hegel s'è fatto del cammino. Per un sì o per un no, si sequestrano degli innocenti, si tortura, si uccide.

Il pagamento è frequente e pronta la recidiva. I poveri del Terzo Mondo minacciano la nostra prosperità? La castrazione in serie li rende inoffensivi e persino riconoscenti: ricevono un transistor a titolo di premio. I malati mentali sono un carico per il paese? Cosa ci trattiene?

Mutiamo la legge: mutiliamoli nei casi benigni; per i casi più gravi la camera a gas sarà molto più economica! D'altra parte, a questo punto, ci si può anche chiedere se sono veramente uomini, non è vero? I vecchi e gli infermi non producono più e assorbono quel denaro che potrebbe essere utilmente investito in beni produttivi? L'eutanasia risolverà il problema con discrezione ed efficacia. Esiste la minaccia di una recessione? V'è pur sempre una guerra da prevedere, da intraprendere o da suscitare. Abbasso la disoccupazione! E non saranno certo i sindacati a dire il contrario... Ma, considerato tutto, è meno indegno per un essere umano morire, anche da idiota, nel Vietnam che passare ininterrottamente dalla matrice ad una pattumiera dell'ospedale.

MICHEL SCHOOYANS

(Traduzione dal francese di Mario Caselli)

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo

Filippo Garrone

LIBRI

MICHEL CORBIN: « LE CHEMIN DE LA THÉOLOGIE CHEZ THOMAS D'AQUIN », Beauchesne, Paris 1974, pp. 903.

Il Corbin, in questa lunga e densa opera, si propone di ritrovare l'unità della teologia, messa in discussione dalla crisi teologica contemporanea, ripercorrendo il cammino di Tommaso d'Aquino. Non è possibile pensare il presente se non interpretando il passato, né è possibile leggere il passato se non a partire dal presente. In questa posizione del circolo ermeneutico il Corbin trova la motivazione per riproporre il « processo finito della parola » (espresso nell'itinerario di Tommaso) quale criterio per ritrovare nel presente il medesimo modello di processo finito e, in questo senso, determinato ed unitario. Il senso del libro è dunque la ricerca di un'unità della teologia e la determinazione di un suo *status* preciso. Una teologia normata dalla Scrittura e dalla Tradizione, e situata in un processo di comprensione intellettuale della rivelazione, è l'esito dell'itinerario di Tommaso, un itinerario che è motivato dal problema dei rapporti tra fede e ragione, tra teologia e filosofia.

L'itinerario di Tommaso appare al Corbin come normativo per un doppio ordine di motivi, l'uno fondato sull'altro: il rapporto tra rivelazione e ragione è un problema che ha qualificato la cultura occidentale a partire da Tommaso ed è perciò alle origini della problematica attuale; ma la ricerca di Tommaso ha valore anche perché è un *itinerario*, cioè esprime l'unità di una problematica nel variare dei suoi termini. Il Corbin è sensibile al problema ermeneutico, alla difficoltà che il tempo pone all'intelligibilità, all'ambiguità della comunicazione storica. L'identità dell'itinerario di Tommaso, pur nella differenza delle sue tappe, è il modello di un'altra identità, quella che unisce la tradizione, che da Tommaso prende inizio, alla tematica della teologia attuale. Il Corbin recupera dalla filosofia ermeneutica il concetto della continuità e dell'unità della tradizione come condizione della possibilità della lettura.

Tommaso si assume il compito di ridefinire la teologia dopo l'ingresso dell'opera di metafisica e di fisica di Aristotele nell'occidente medievale. Le scienze profane che la teologia ha di fronte non sono più soltanto la grammatica e la logica, le scienze della parola, ma tipi di conoscenza che intendono porsi come spiegazione totale del reale.

E' di fronte a questo stato di cose

che si colloca il problema della teologia come scienza, che dominerà poi sino ai nostri giorni: i rapporti tra ragione e rivelazione, tra natura e grazia. Come comporre due sistemi di conoscenza che si pongono ambedue come totali?

La soluzione che Tommaso offre può essere letta nel nostro tempo perché non vi è frattura tra essa ed il problema che rimane tuttora aperto.

L'itinerario di Tommaso è analizzato dal Corbin sulla base della lettura dei testi metodologici e preliminari, che definiscono la natura della teologia e ordinano il contenuto della trattazione: i testi esaminati sono il prologo del commentario al Lombardo, la prima e la seconda *quaestio* del commentario al *De Trinitate* di Boezio, i primi nove capitoli della *Contra Gentes* ed il prologo al II e al IV libro della medesima opera, e infine la prima *quaestio* della *Summa theologiae.*

La lettura di questi testi (così come della struttura effettiva delle *Summae*) è compiuta dal Corbin secondo un metodo di ricerca della genesi del pensiero che egli definisce *lettura speculativa.* Con ciò egli intende da un lato evitare una lettura dei testi come fossero un solo documento secondo il procedimento abituale della tradizione delle scuole, e dall'altro rifiutare una pura lettura storico-critica, intenta a determinare soprattutto il genere letterario degli scritti di Tommaso e le condizioni in cui furono scritti. Il testo viene considerato come un processo in parte diverso dalla stessa intenzionalità e coscienza dell'autore. Tommaso non esprime il suo pensiero come un processo, né sottolinea le variazioni; ciò non toglie che esse vi siano e che abbiano un significato, proprio quel significato che la lettura speculativa è chiamata a cogliere.

La struttura dell'itinerario di Tommaso è espressa dal Corbin attraverso il processo dialettico (ma non è sottolineata la dimensione dialettica) di *unità anteriore, scissione, unità posteriore. L'unità anteriore* è l'unità della teologia prima del terzo ingresso di Aristotele in occidente, la *scissione* è la divisione della teologia in conseguenza della problematica filosofica, *l'unità posteriore* è il recupero dell'unità della teologia dopo la scissione. Tale recupero avviene a livelli diversi nel commento a Boezio, nella *Contra Gentes* e nella *Summa Theologiae,* nel senso che la dimensione sintetico-unitaria acquista livello nel processo stesso, offrendogli così compiutezza e direzione.

Nella lettura speculativa è centrale il concetto di autonomia e di unità della teologia, posto il confronto con la filosofia. La definizione della teologia come scienza (cioè il problema postaristotelico della teologia) è la tematica unitaria e costante collegante i diversi testi metodologici.

Nel commento al Lombardo la soluzione di Tommaso al problema del senso e del modo in cui la teologia è scienza, non si distacca fondamentalmente da quello dell'*intellectus fidei,* nella forma tematizzata da Anselmo. La teologia è chiamata *sapientia,* in un senso più proprio rispetto alla metafisica, perché considera le cause supreme *per modum ipsarum causarum quia per inspirationem a Deo immediate acceptam.* Essa è dunque *divina et quantum ad subjectum et quantum ad modum accipiendi, metaphysica quantum ad subjectum tantum.* La *sapientia* si fonda dunque sull'*inspiratio* e sul *modus divinus.* Essa è la dimensione imperfetta (possibile all'uomo *secundum fidei suppositionem*) della contemplazione di Dio che si ha *immediate per suam essentiam* ed è propria della patria.

Con la filosofia essa ha soltanto un parallelo di struttura: l'abito dei principi primi sta alle conclusioni filosofiche, come l'*habitus fidei* sta all'*habitus eorum quae deducuntur.* Ma si badi che *ea quae deducuntur* (e cioè secondo un modo umano) valgono solo *ad defensionem* delle verità oggetto dell'*habitus fidei:* l'uso della ragione in materia di *sapientia* è esclusivamente apologetico. Il Corbin non lo nota, ma questa concezione del ruolo della ragione rispetto alla verità rivelata è la stessa del Kalam islamico, la stessa di Al-Ghazali.

Nel commentario a Boezio Tommaso accentua il *modus noster* nella co-

noscenza delle realtà immateriali anche nel caso della rivelazione: il rivelato stesso non può essere conosciuto *nisi per sensibilia.* Da questa accentuazione del *modus noster* anche in teologia segue una nuova determinazione del rapporto *principia - conclusiones:* come Dio conosce con semplice intuizione sia sé sia l'altro da sé, *ita nos ex his quae fide capimus, primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum.*

Si ha così nella teologia un rapporto *principia-conclusiones,* che è interno alla scienza e non è più meramente apologetico di essa. La teologia si fonda sulla verità rivelata, ma procede secondo il *modus noster.* Ciò conduce a un'altra tesi, che rimane nella *Summa theologiae,* e cioè la *subalternatio.* Essa nasce dal problema di comporre la *scissione* che si è ora per la prima volta manifestata tra il *lumen fidei,* fondato sull'inesione alla Prima Verità, a Dio in quanto Dio, e il modo razionale, deduttivo con cui si costituisce la teologia: come conciliare in una prospettiva unitaria il *modus divinus* dell'inesione ai principi con il *modus noster* delle conclusioni?

Per illustrare la possibilità di tale modo di conoscenza, Tommaso ricorre alla relazione tra le varie forme di conoscenza umana: una scienza può accettare dall'altra delle nozioni che solo la seconda può razionalmente fondare ed a cui la prima perciò crede sulla fiducia dell'altra: *sicut medicus creditur physico quattuor esse elementa.*

In relazione all'esistenza della scissione tra i *principia divinitus revelata* e il *modus noster* delle *conclusiones,* Tommaso introduce un'altra distinzione nella teologia. Se infatti rimane il *modus noster* nella teologia, posto che non vi può essere contraddizione tra ciò che è rivelato e ciò che è accessibile alla ragione, ne seguirà che degli argomenti filosofici potranno essere introdotti in teologia come parti di essa, come sue *conclusiones.* Tale uso della filosofia è visto da Tommaso in triplice forma. In primo luogo gli argomenti filosofici possono servire a dimostrare *ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia:* e Tommaso indica quegli argomenti che possono essere provati con ragioni naturali, quali l'esistenza e l'unità di Dio. Un secondo uso della filosofia in teologia è teso *ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei:* quale esempio di queste *similitudines ex doctrinis philosophicis,* Tommaso vede i paragoni con cui nel *De Trinitate* Agostino illustra il mistero trinitario. Il terzo uso è quello già affermato nel Commentario alle Sentenze, e cioè la confutazione degli errori.

Gli argomenti filosofici hanno così ottenuto diritto di cittadinanza nella teologia, tuttavia con una gradazione che trasferisce il filosofico al teologico tanto più fortemente quanto più si flette il carattere propriamente filosofico dell'argomento. L'esistenza e l'unità di Dio, così come sono oggetto della filosofia, sono però viste non sotto l'aspetto di *principia fidei,* ma di *preambula fidei,* cioè di condizioni della possibilità dell'atto di fede: queste verità hanno, per così dire, un doppio *status.* Le *similitudines* invece si riferiscono più direttamente ai misteri, ma il vigore della razionalità è in esse stemperato. Tommaso è sempre ben attento a garantire la soprannaturalità della fede, a non ridurla mai ad un esercizio della ragione. Ciò conduce così alla teoria di due tipi di verità di fede: quelle che possono essere anche accessibili alla ragione naturale e quelle che possono essere conosciute pienamente solo nella visione beatifica. La fede dunque non appare mai come piena conoscenza, perché la conoscenza di cui la fede è l'inizio, è la visione dell'essenza divina in patria. Ma la teologia che si fonda sul *modus noster* di conoscere, può essere materialmente divisa in due diversi tipi di argomenti che corrispondono al diverso tipo di verità rivelata: le *rationes demonstrativae* e le *similitudines.*

La *scissione* è dunque venuta a far parte della teologia, perché, posto che essa procede con il *modus noster,* essa può accogliere degli argomenti filosofici circa alcune dottrine rivelate,

quelle che hanno il doppio stato di *articuli fidei* e di *preambula fidei*, e può usare delle *similitudines* filosofiche per i misteri propriamente detti. La filosofia è stata talmente incorporata nella teologia che ne è divenuta principio immediato di organizzazione.

Ciò è svolto programmaticamente nella *Contra Gentes*.

L'unità teologica della *Contra Gentes* si articola sui due modi argomentativi della teologia, le *rationes* e le *similitudines*. Il non aver inteso la correlazione tra la conclusione del commento a Boezio e la struttura della *Contra Gentes* ha indotto a valorizzare una tradizione, storicamente discutibile, sul carattere apologetico della *Contra Gentes*. Ma ciò conduce immediatamente ad una aporìa, perché proprio nei tre libri della *Contra Gentes*, che trattano programmaticamente di verità accessibili alla ragione (Dio in sé, Dio creatore, Dio fine dell'uomo), Tommaso svolge argomenti che suppongono come fonte di conoscenza esclusivamente la rivelazione, quali le tesi sulla visione beatifica, sulla legge e sulla grazia.

Nel capitolo IV del libro I Tommaso parla di una *duplex veritas divinorum:* una che può essere attinta con la sola ragione e un'altra che è al di sopra di questa possibilità. Ambedue sono oggetto di rivelazione divina e, sia pure diversamente, di essa tratta la *sapientia*. La coppia teologia e filosofia cede di fronte all'unità della *sapientia:* Tommaso si riconosce nel *sapientis officium*.

Tommaso è giunto all'idea di una conoscenza unitaria, che comprende un doppio tipo di verità rivelata. E' per questo che, posta la denominazione unitaria della teologia come sapienza (nel senso detto), la dialettica interna della *Contra Gentes* non è più esposta, come ancora nel commento a Boezio, sulla base della coppia filosofia/teologia, ma sulla base della coppia verità/errori.

E' l'esistenza di questa coppia come prevalente che ha dato luogo all'interpretazione del carattere apologetico della *Summa*, come di un'opera l'opera di Tommaso in cui la scissione, cioè la diversità di ragione e fede pur nell'unità della teologia, è massimamente sottolineata. Ciò mostra la provvisorietà della soluzione della *Contra Gentes*, perché appunto qui la teologia è definita solo in funzione della ragione e rimane così non tematizzata la sua profonda unità, ossia il significato della rivelazione e l'unità totale attorno al rivelato in quanto tale dell'edificio teologico, espressa nel *modus noster*.

L'integrazione delle ragioni filosofiche nella teologia consente a Tommaso di esprimere formalmente *come* e *perché* l'unità della teologia si fondi sulla rivelazione.

La presenza dell'unità della teologia nell'ordinamento della *Contra Gentes* appare, secondo il Corbin, nello schema *exitus-reditus*, cioè del venire da Dio e del tornare a Dio della realtà. Essa è espressamente tematizzata nel c. 9 del primo libro e nel c. 1 del IV libro. I primi III libri della *Contra Gentes* riguardano le verità della teologia che non trascendono la ragione, il IV libro riguarda i misteri *proprie dicta*. E tuttavia in ambedue i casi lo schema è identico: Dio in sé, Dio nei suoi effetti, Dio come fine. Il libro IV considera sotto il primo titolo la Trinità, sotto il secondo l'Incarnazione, sotto il terzo la Resurrezione finale. Ora questo schema che parte da Dio e non dall'uomo è per Tommaso tipicamente teologico, come ha già indicato nel commento a Boezio. E' tipico dell'*intellectus fidei* considerare tutta la realtà a partire da Dio e in relazione a Dio.

L'ordine delle *rationes* e delle *similitudines* non è dunque tutto l'ordine della *Contra Gentes;* ve ne è un altro, che è presente all'interno della distinzione *orizzontale* tra *rationes* e *similitudines*, e che ha carattere propriamente teologico: la distinzione *verticale exitus-reditus* che è riferita a Dio. cioè rivolta esclusivamente alla difesa negativa della fede dai negatori.

Il Corbin vede nella *Contra Gentes* L'unità anteriore, quella dell'*intellectus fidei* della tradizione agostiniana e anselmiana, anche se in forma

meno evidenziata che la scissione in *verità naturali* e *misteri,* è conservata appunto nella relazione *(exitus-reditus)* a Dio. Questo modo vale sia per le verità naturali sia per i misteri propriamente detti. Ciò mostra che la *Contra Gentes* non è una « somma di filosofia adornata di un'appendice teologica », ma è veramente « il secondo discorso teologico totale di Tommaso d'Aquino ».

Tuttavia esso non è tematizzato in modo inequivoco come tale: la lettura immediata si trova di fronte al paradosso di argomenti fondati sulla sola rivelazione, come la grazia, trattati nella parte relativa alle verità naturali, e solo la lettura speculativa può vedere le ragioni che stanno alla base di ciò che appare a prima vista come un'incoerenza di Tommaso.

Così gli argomenti filosofici sono stati compiutamente integrati in teologia. Ciò appare ancora più nettamente nei prologhi del II e del IV libro della *Contra Gentes.*

Nel prologo al II libro Tommaso si preoccupa di distinguere la teologia, in quanto ha integrato in sé il discorso filosofico, e il discorso filosofico stesso. Qui Tommaso raggiunge una definizione unitaria della teologia rispetto alla filosofia che rimarrà poi nella *Summa,* e che è il risultato semplice di un'elaborazione complessa. Il filosofo considera nelle creature *illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt;* il credente considera nelle creature *quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata.* Così in forma sintetica e semplice è definito il *proprium* della teologia, il suo *oggetto formale* da cui dipende il suo metodo, cioè il fondarsi sulla divina rivelazione. La filosofia non è più distinta dalla teologia secondo la coppia *via / patria, ratio / similitudo* (le coppie, rispettivamente, del Commentario al Lombardo e del prologo generale della *Contra Gentes),* ma secondo l'oggetto formale: *secundum naturam propriam / secundum quod sunt ad Deum relata.*

Il prologo al IV libro del *Contra Gentes* riprende il tema della distinzione tra teologia e filosofia in altro modo, questa volta riferito non alla conoscenza delle creature, ma alla *cognitio de divinis.* Il *naturale lumen rationis per creaturas in cognitionem Dei ascendit;* invece la *divina veritas per modum revelationis in nos descendit,* ed è *sermone probata ad credendum.* I due testi definiscono dunque l'oggetto formale e il metodo della teologia, il primo in riferimento alle creature, il secondo in riferimento a Dio. A questo punto Tommaso riparla delle *similitudines,* non più quali argomenti filosofici usabili per illustrare i misteri della fede come nel *In Boethium de Trinitate,* ma come *modo della rivelazione divina,* e in particolare come modo della Scrittura.

Nel *Contra Gentes* emerge così, nei due prologhi più tardi, un nuovo passo avanti nella concezione che Tommaso si fa della teologia innanzi al problema posto dalla filosofia aristotelica. La teologia è ora vista come una conoscenza *secundum modum nostrum* avente come oggetto Dio e la realtà in quanto a lui riferita e fondata sulla rivelazione divina e sul lume di fede. Il paradosso dell'unione tra la conoscenza che Dio ha di sé e del mondo partecipata all'uomo mediante il *lumen fidei* e il modo umano ed argomentativo della teologia rimane, ma è ora espresso con piena lucidità e chiarezza ed appare come lo stesso paradosso dell'Incarnazione.

Nella *Summa theologiae* Tommaso definisce l'oggetto della teologia secondo la coppia *revelatum/revelabile.* Il *revelatum* è la parola di Dio trasmessa nella Scrittura e insegnata come tale dalla Chiesa; il *revelabile* è invece la conoscenza del mondo considerata nella sua relazione al *revelatum.* L'unità della teologia è data dal fatto che essa considera *aliqua secundum quod sunt divinitus revelata / omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia.*

La teologia mantiene dunque ad un tempo la sua unità e la sua molteplicità, considera *omnia sub uno.* Il *revelatum* determina ciò che ha relazione ad esso, nonché il modo della relazione; seleziona dunque il cono-

scibile in funzione degli *aliqua revelata.*

L'oggetto formale (il *revelatum*) determina anche lo spazio dell'oggetto materiale (il *revelabile*). Questa definizione non toglie l'*ordo ad Deum,* come oggetto formale, tesi che Tommaso mantiene proprio trattando il tema dell'oggetto formale della scienza.

Per Tommaso la scienza di Dio in quanto Dio appartiene a Dio solo, e può essere trasmessa all'uomo solo per rivelazione: la rivelazione che Dio fa di se stesso è il principio prossimo di costituzione della teologia come *una scientia.*

La distinzione *revelatum/revelabile* è stata intesa dalla tradizione tomista come fondamento della distinzione tra la fede e la teologia: la teologia avrebbe come proprio specifico oggetto ciò che si può dedurre formalmente dal *revelatum.* Ciò conduce Giovanni di S. Tommaso ad elaborare formalmente il concetto di *conclusione teologica.*

Ma, nota giustamente il Corbin, Tommaso non applica lo schema aristotelico principi/conclusioni al tema *revelatum/revelabile.* Come il Gilson aveva notato in *Le Thomisme* (opera che il Corbin non cita), con il *revelabile* intende non ciò che si può dedurre dal *revelatum,* ma ciò che può essere assunto in esso, essendo di per sé oggetto di altra disciplina: è rivelabile, afferma Gilson, ogni conoscenza naturale assunta dalla scienza sacra in vista del suo proprio fine. Questa definizione indica uno spazio molto più ampio di quello offerto dalle minori di ragione, fonda una relazione della teologia con la filosofia e le scienze, non limita il contributo della ragione all'esercizio della logica e del linguaggio corrente.

Ciò è proprio quanto afferma Tommaso: «la scienza sacra può, senza cessare di essere una, considerare sotto una ragione unica le materie trattate nelle diverse scienze filosofiche, ossia, in quanto esse sono rivelabili, affinché la scienza sacra sia come una impronta della scienza divina, che è la legge unica e semplice del tutto».

Il *revelatum/revelabile* come principio di unità della teologia equivale a considerare Dio in quanto Dio e tutte le cose in riferimento a Lui; tuttavia la formula del *revelabile* ha l'inestimabile vantaggio di indicare che è Dio stesso con l'atto di rivelazione che ha posto se stesso come oggetto di una conoscenza che procede considerando e argomentando, e cioè secondo il *modus noster.*

La filosofia è dunque integrata come tale nella teologia, ma secondo le regole proprie della teologia, che si fondano sulla rivelazione.

Porre le conclusioni teologiche come l'unico esito della teologia è toglierle il moto ascendente su cui si fonda, cioè l'ordine di tutta la realtà a Dio come Dio, e limitare al tempo stesso il cono di luce che la teologia può proiettare sulla creazione.

Ponendo la coppia *revelatum/revelabile* al centro della definizione della teologia come scienza, si ottiene di comprendere l'ordine di esposizione della *Summa:* Dio, uomo, Cristo.

Il Corbin ha sottolineato che la profonda integrazione della filosofia nella teologia e la conservazione di un'autonomia della filosofia possono essere espresse nella coppia *revelabile/manuductio,* cioè del moto discendente (dal creatore alla creazione) e del moto ascendente (dalla creazione al creatore) della conoscenza.

Il primo movimento è proprio della teologia, il secondo della filosofia. La teologia infatti considera le creature a partire da Dio, la filosofia Dio a partire dalle creature.

Il secondo movimento è possibile perché esiste il primo; ma l'intelligibilità *ex parte hominis* del primo movimento dipende dal fatto che esiste il secondo. Ossia, è perché Dio ha deciso di rivelarsi che le cose conducono a Lui, è in quanto il mondo è *revelabile* nella rivelazione divina che esiste la *manuductio;* ma la *manuductio* indica in noi la prima manifestazione del *revelabile,* la sua possibilità dal punto di vista umano.

La struttura della Summa *Deus-homo, imago Dei-Christus Revelator,* indica la medesima relazione: Dio ha creato l'uomo come sua prima rive-

lazione *(imago)*, e perciò è possibile la rivelazione di Dio come Dio all'uomo. L'atto di rivelazione e di unione è compiuto e fondato in Cristo, e la teologia l'espone indicando prima i due termini, poi la loro unione. Appare così il ruolo della teologia, che è quello di esporre, secondo l'ordine di ragione, il *nexus mysteriorum inter se*, il mutuo vincolo degli *articuli fidei*. La filosofia è così assunta come *ordo rationis* all'interno della teologia. L'uso della ragione è perfettamente conforme alla dottrina aristotelica, che distingue l'ordine della logica da quello delle scienze del reale: in queste l'ordine della ragione si misura non sulla ragione stessa, ma sulla particolare realtà presa in esame. Ciò che è preso in esame in teologia è il *revelatum:* la ragione interviene esponendo la distinzione e la relazione degli *articuli fidei*, in modo conveniente al rivelato. E può intervenire perché essa stessa è capace di un discorso *ad Deum (manuductio)*, in quanto l'uomo è *imago Dei* e la creazione è ordinata alla rivelazione. Questa è la motivazione teologica dell'uso della ragione in teologia e la fondazione del modo di ragione (il *modus noster*) proprio della teologia: l'analisi del *nexus mysteriorum inter se*, della *mutua coaptatio* degli *articuli fidei*.

Nella determinazione di tale relazione tutta la densità della dimensione razionale è implicita, e la totalità della problematica e della cultura storica, secondo la coppia *manuductio/revelabile*, è presente. Gli argomenti razionali sono integrati nella teologia come argomenti teologici, in quanto *revelabilia* (quindi con piena subordinazione al *revelatum: ad manifestandum aliqua quae traduntur in hac doctrina)*. La teologia manifesta dunque la pienezza di significato della rivelazione ponendo in esercizio la razionalità di cui il soggetto è portatore, secondo il modo storico che gli è proprio.

La coppia *revelatum/revelabile* e il rapporto al *nexus mysteriorum* appaiono già nella stessa Scrittura. Cioè, il *revelatum* stesso è costruito in un modo che appare fondante dello *status* proprio della teologia. Non a caso Tommaso tratta della Scrittura proprio nella questione prima della *Summa* dedicata all'illustrazione della *sacra doctrina*. La Sacra Scrittura usa metafore perché la rivelazione avviene mediante segni sensibili.

Con ciò si manifesta la sua relazione all'umano, che è il fondamento della coppia *revelatum/revelabile*. Inoltre il senso letterale della Scrittura manifesta già esso il *nexus mysteriorum*, perché le realtà in esso indicate possono essere state usate da Dio per manifestarne altre, il che è il fondamento dei sensi allegorici, etico ed anagogico. La Scrittura contiene dunque già in sé il problema della sua comprensione teologica ed il fondamento di essa.

La teologia è la lettura riflessa della Scrittura. La Scrittura esprime i principi di cui la teologia attua le virtualità, riferendole a tutte le realtà umane e riportando tutte le realtà umane al testo scritturale. Il comprendere le realtà storiche mediante il *revelatum* in quanto *revelabilia* diviene un mezzo per la lettura del *revelatum* stesso. La rivelazione è il campo di intelligibilità proprio della teologia, ciò a cui essa riconduce tutto e attraverso cui essa tutto considera.

La pluralità stessa delle parole della rivelazione, le metafore e le implicazioni mostrano l'inadeguatezza del linguaggio alla pienezza della conoscenza escatologica. Così egualmente ogni impresa teologica è relativa, perché il suo campo di intelligibilità non può per principio mai essere adeguato da una conoscenza *ex parte*. D'altronde la teologia rimane *scientia fidei:* l'esperienza di fede è la sola che rende presente allo spirito l'intelligibilità della rivelazione.

Soltanto la fede termina all'oggetto divino, non la sapienza umana: il *nexus mysteriorum*, la mutua implicazione di *revelatum* e *revelabile* è comprensibile solo a chi sperimenti nella fede la *res divina*. Tommaso conosce un'espansione della virtù di fede nel dono di saggezza. Egli fa della teologia l'esercizio della ragione *in lumine*

fidei e non la conoscenza per connaturalità propria del dono di sapienza, perché è ben sensibile al *modus noster* con cui la teologia si esercita. La tesi di una separabilità della teologia dalla fede non può dunque essere fondata sul testo di Tommaso.

« La circolarità della fede e della ragione... diviene il desiderio di un altro modo della presenza divina... Perché occorre traversare la fatica del ragionamento per riconoscere in verità l'inessenzialità del discorso... Il compimento del discorso teologico è la sua espressione asintottica nella visione di Dio ».

Questo bel libro non è di facile lettura e in qualche punto la sintesi sarebbe maggiormente desiderabile. La densità e il rigore del pensiero ripagano le fatiche del leggere. L'interpretazione che il Corbin compie del progetto di Tommaso è rinnovatrice rispetto alla lettura tradizionale della teologia tomista, ed è di particolare significato nel dibattito teologico contemporaneo. Il Corbin sottolinea il carattere fondamentale della ricerca teologica, la doppia fedeltà alla permanenza della rivelazione e alla storicità della sua comprensione. La soluzione che egli propone ci sembra questa: che la storicità è in chi legge e la permanenza nella parola stessa. La teologia è la lettura storica della verità supertemporale, ordina ciò che è storia alla Parola di Dio in un doppio modo: giudicando lo storico in funzione della parola, leggendo la Parola a partire da quest'ordinamento dello storico ad essa. E' sempre il *revelatum* che giudica il *revelabile*, ma, proprio essendo giudicato, il *revelabile* riflette e manifesta il *revelatum*.

Il Corbin ha sottolineato qualche volta di fatto le affinità tra le scelte teologiche di Tommaso e quelle della maggior opera di teologia speculativa del nostro tempo, la *Dogmatica* di Barth. La figura di una teologia speculativa appare come possibile solo quale illustrazione del *nexus mysteriorum*, in modo che implichi e relativizzi al tempo stesso l'orizzonte storico in cui è implicato.

Le teologie secolarizzate fanno sentire, nella loro monotona frammentarietà ed interiore insignificanza, la necessità della teologia speculativa. Illustrando a partire dal nostro tempo il cammino teologico di Tommaso d'Aquino, il Corbin ci ha offerto un modello di metodologia teologica per la teologia speculativa che speriamo fecondo.

G. B. B.

AA. VV.: « MYSTERIUM SALUTIS » - Vol. IX - L'EVENTO SALVIFICO NELLA COMUNITA' DI GESU' CRISTO - a cura di Johannes Feiner e Magnus Löhrer - Traduzione dal tedesco di Edoardo Martinelli, Giovanni Moretto e Dino Pezzetta - Queriniana, Brescia 1975, pp. 520.

Il volume nono del *Mysterium Salutis* corrisponde al trattato sulla grazia del *cursus* teologico tradizionale: la rivalutazione dell'ecclesiologia come disciplina strettamente teologica fa sì che un trattato *De Ecclesia* e persino un trattato *De Sacramentis*, non ancora pubblicato nella traduzione italiana, precedano questo volume, che riguarda l'« azione divina di salvezza nel singolo uomo ».

Lo stretto rapporto che il volume stabilisce con la dottrina luterana sulla giustificazione, spiega perché le questioni riferentisi specificamente alla grazia abbiano in esso, per quel che riguarda la trattazione speculativa, una parte relativamente minore.

La linea del libro è netta; si tratta di riprendere il dialogo cattolico con Lutero e di recepire le formule luterane essenziali (la giustificazione come *articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*, il *simul justus et peccator*, la *sola fides*, la contrapposizione tra legge e vangelo) all'interno di una teologia che accetti anche le formule tridentine.

Così la tragica lotta che distrusse

la cristianità apparirebbe fondata sulla povertà di fantasia e sull'irrigidimento dei teologi dei due opposti « partiti ».

Questi tentativi di confutare la storia mostrando la mancanza di fondamento delle divisioni del passato sono destinati a cadere.

L'ecumenismo non significa l'apologia delle *viae mediae* in tutte le direzioni, altrimenti esso sarebbe solo la via del diplomatismo e del compromesso interecclesiastico e interteologico.

Il secondo concilio Vaticano ha motivato il riconoscimento della dimensione ecclesiale delle chiese uscite dalla Riforma con la presenza in esse di verità fondate sulla Rivelazione e quindi come tali appartenenti alla Chiesa Cattolica. Un ecumenismo che cercasse il dialogo con i luterani in quanto luterani non sarebbe più conforme ai principi cattolici sull'ecumenismo stabiliti dall'*Unitatis Redintegratio.*

Il tentativo, qui aperto, di elaborare una teologia della giustificazione che superi, reinterpretandoli reciprocamente, Lutero e il concilio di Trento, ci sembra già impossibile in partenza.

La dimensione ontico - escatologica della dottrina biblica sulla grazia è sottolineata nello scritto di F. Mussner su « La grazia nel Nuovo Testamento ». L'uomo è trasportato dalla grazia nella « sfera di salvezza di Dio », e sperimenta « il mistero della filiazione divina, sebbene in questo secolo esso non possa mai essere colto adeguatamente nella sua essenza » (p. 51). E' escluso il tentativo di ridurre, sulla linea del Bultmann, le espressioni bibliche circa la grazia in travestimenti mitici di una nuova comprensione esistenziale.

L'esposizione dedicata alla teologia della grazia nella tradizione delle Chiese orientali (Piet Fransen) è anch' essa piuttosto rapida. La distinzione tra « *ousía* » ed « *enérgheiai* », soprattutto nella formula più elaborata datane dal Palamàs nel corso della controversia esichiasta, richiederebbe qualche commento, anche perché sembra che per l'autore il palamismo sia la formula conclusiva sulla *théiosis* da parte dell'oriente cristiano.

A parte i problemi posti dal palamismo sul piano della teologia dell'unità divina, sarebbe stato interessante ricordare la contraddizione di esso con la dottrina occidentale della visione beatifica come visione dell'essenza divina.

Ancora al Fransen si deve l'ampio saggio sulla storia della teologia occidentale della grazia. Il testo descrive bene l'ordine speculativo che sta alla base dell'evoluzione dei problemi. Ci pare particolarmente efficace la esposizione della formulazione nella Scolastica del concetto di *habitus.* Esso segue alla dottrina agostiniana della gratuità della grazia, e risponde al problema di come la grazia sia in noi. Si tratta di esprimerla come un principio intrinseco all'uomo, ma donato e non causato dagli atti dell'uomo: come un fondamento degli atti, non come un loro effetto o una loro dimensione. La grazia è perciò un atto divino che viene comunicato all'uomo e diviene il principio intrinseco di atti umani. La grazia può perciò essere descritta « come un movimento che parte da Dio e a lui ritorna » (p. 109). E così, giustamente, il Fransen afferma che l'*habitus* infuso « è una realtà di relazione » (p. 110).

Tommaso sottolinea come l'atto meritorio sia in stretto rapporto con l' *habitus* infuso, come appaia chiaramente nella sua distinzione tra l'« *infusio gratiae* » e la « *consecutio gratiae* ». La conversione dell'uomo è media tra questi due momenti dell'azione divina di grazia. Ciò consente una relazione sistematica tra l'atto divino e l'esperienza umana, relazione che sparisce quando, con Scoto, l'*habitus* viene separato da ogni forma di coscienza e ridotto alla semplice funzione di renderci « graditi » a Dio, e quindi ad atto di Dio in noi senza che esista partecipazione propriamente umana ad esso.

Il Fransen sottolinea che l'appropriazione alle Persone divine in Tommaso non può essere ritenuta semplicemente verbale o « metaforica »,

ma indicante una vera realtà: i rapporti dell'uomo con le Persone divine sono trinitari. La questione è appena accennata, ma tocca uno dei problemi più importanti della teologia trinitaria.

A Tommaso si deve anche l'elaborazione, nella *Summa*, della necessità del concorso di Dio *in interiore homine* a tutti gli atti che dispongono alla grazia. La dottrina di Tommaso è tanto più significativa in quanto gli atti del concilio d'Orange, che condannava il semipelagianesimo, erano andati allora perduti.

Tuttavia non è il tomismo a determinare il clima della ricerca teologica nei secoli XIV e XV, ma lo scotismo ed il nominalismo. Il Fransen riconosce nel nominalismo una precisa influenza nella formazione della dottrina di Lutero, ma tende piuttosto a restringere questo ruolo. Invece la distinzione scotista tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* dà luogo ad una sorta di positivismo teologico: la ragione accerta la differenza assoluta, anzi l'incomunicabilità, tra Dio e uomo (*potentia Dei absoluta*), secondo cui « *nihil creatum est formaliter a Deo acceptandum* », ed affida tutto l'ordine di grazia alla volontà divina, una volontà che è l'ultima ed esclusiva motivazione di tutto l'ordine salvifico. (Ci si può domandare se la distinzione tra la *potentia Dei absoluta* e quella *ordinata* non sia il principio della distinzione luterana tra il *Deus absconditus* e il *Deus revelatus*).

Il volontarismo ed il nominalismo offrono le condizioni per la genesi del luteranesimo e le matrici delle categorie che esso potrà poi usare.

Il Fransen pone tra le matrici del luteranesimo anche la mistica fiamminga e la tradizione di Agostino nell'ordine agostiniano. Ma la sottolineatura della concupiscenza quale impulso positivo al male, pure nel senso inteso da Gregorio da Rimini (e che può andare oltre il *fomes concupiscentiae* affermato anche dal concilio di Trento), è ben lontana in ogni caso dal *simul justus et peccator* luterano.

Anche la dottrina della doppia giustificazione, sostenuta nell'ordine agostiniano, rimane incomparabile alla dottrina della *justitia aliena* luterana e dell'imputazione forinseca.

Le dottrine antecedenti la Riforma possono aver fornito a Lutero degli spunti dottrinali ed un linguaggio, ma il luteranesimo non è in continuità con la teologia che lo ha preceduto. Ci sembra impossibile che si possa affermare che « Lutero ha letto la Bibbia con gli occhi ed il cuore di Agostino » (p. 148). Il motto « *Christus sacramentum et exemplum* » non può essere considerato quale espressione formale e sufficiente del luteranesimo, come sembra fare il Fransen.

Il concilio di Trento ha chiaramente affermato il concetto di una trasformazione ontica del cristiano a causa dell' azione divinizzante della Trinità divina: pur non distinguendo formalmente *gratia* da *caritas* e lasciando aperta la questione che divideva tomisti e scotisti, il concilio di Trento insegnò la trasformazione reale dell'uomo in cui è infuso il dono di grazia. Non venne egualmente tematizzata la relazione tra l'abito e le virtù infuse (la grazia creata) da un lato e l'inabitazione delle Persone divine (la grazia increata) dall'altro.

Non si può dire con il Fransen che il concilio di Trento intese dare valore « essenzialmente pastorale » e non dottrinale e dogmatico al decreto e ai canoni sulla giustificazione. Non si vede su quale base si possa sostenere quest'opinione.

La tradizione teologica sosteneva la non conoscibilità diretta dello stato di grazia (specie la tradizione tomista): questa posizione fu ribadita a Trento, sia pure limitatamente alla *certitudo fidei quae non potest subesse falsum*. Da questo quadro derivano alla teologia dei limiti che il Fransen segnala.

Quale effetto creato, la grazia viene attribuita dalla teologia post-tridentina alla Trinità indivisamente; inoltre, la tesi della non sperimentabilità della vita divina rende impossibile

una teologia della mistica. Le due tesi si potenziano a vicenda, poiché la relazione tra la persona e le Persone viene posta di fatto fuori della teologia. Ma anche la stessa grazia creata perde il suo rapporto originario di *uiothesía,* di adozione a figli. Tutto l'edificio della vita teandrica finisce per non trovare più adeguato riconoscimento teologico. Il Fransen nota che la dottrina tridentina della grazia santificante quale unica causa formale della giustificazione è intesa dalla teologia come riduzione alla presenza mediante la grazia creata delle Persone divine nell'anima. La relazione trinitaria del redento come vera realtà della sua divinizzazione non viene posta in luce.

Il linguaggio tradizionale torna ad essere usato ancora dai patrologi, quali il Pettavio e il Thomassin. Nel secolo XIX Scheeben riprende sul piano propriamente teologico questo linguaggio. Ma prima del periodo più recente la grazia creata, con i limiti sopra indicati, rimane la protagonista della ricerca teologica, sia nella scuola tomista e suaresiana sia in quella agostiniana.

La condizione del redento appare in termini di perfezione immanente, anche se questa prende il nome di carità. Forse la tesi di Baio, che vede la grazia come dovuta alla natura per decreto divino, mostra con maggiore chiarezza la radicale incomprensione del mistero teandrico che affligge la teologia post-tridentina.

La dottrina suaresiana delle tre condizioni della natura (pura, caduta e redenta) sembra indicare tre livelli dell'uomo, comprensibili all'interno di un discorso puramente razionale circa la perfezione umana. La tesi della non sperimentabilità della grazia rende più facile una costruzione meramente immanente della figura spirituale del cristiano. Il concetto di soprannaturale, che non significa più formalmente relazione alla Trinità, rimane oscuro e, nella sua imprecisione, finisce per rivestirsi inevitabilmente di contenuti derivati da un ethos meramente immanente.

Un diverso tipo di teologia inizia in questo secolo probabilmente sotto lo stimolo del pensiero di M. Blondel. I tentativi dei padri Gardeil, Garrigou-Lagrange (qui dimenticato) e De La Taille possono essere considerati il primo passo in questa direzione.

La strada presa poi dalla « nuova teologia », che incontrò la censura della *Humani Generis* di Pio XII, rischia in sé di ricondurre la teandria ad un *implicatum* nella creatura e di strumentalizzare l'escatologico allo storico; non è a caso che il De Lubac sarà poi il garante teologico della pubblicazione postuma delle opere di Teilhard de Chardin.

In una forma assai diversa torna nella « nuova teologia » qualcosa della posizione di Baio. Il Fransen invece vede nella linea De Lubac-Rahner la soluzione positiva delle aporie della teologia post-tridentina. Ciò appare anche nella trattazione speculativa del medesimo autore sulla grazia inserita in questo volume.

Ad uno degli editori generali del corso, Magnus Löhrer, è dovuta la trattazione speculativa della « grazia come elezione ». Il Löhrer svolge la dottrina dell'elezione in contrappunto alla teoria della doppia predestinazione al bene e al male. L'elezione è quella di Gesù di Nazareth come salvatore: « Noi siamo stati eletti in Gesù Cristo, in quanto Dio elegge Gesù di Nazareth e compie in lui, per mezzo della croce e della resurrezione, l'opera della salvezza... Non esiste alcun decreto di una doppia predestinazione in quest'unica scelta concreta di Dio in Gesù Cristo » (p. 277). Il Löhrer ha certo ben diritto di respingere l'idea di una predestinazione al male e di ricondurre la nozione di elezione al suo genuino significato. Tuttavia egli non risponde al problema cui la dottrina della predestinazione rispondeva, quello del rapporto tra la volontà salvifica universale di Dio e la realtà della dannazione. Il Löhrer sembra intendere soltanto in senso pedagogico l'invito alla salvezza fatto in termini drammatici in tutto il Nuovo Testamento; vede quelle espressioni come semplice mezzo reto-

rico per sottolineare la gratuità della salvezza.

E' solo della volontà salvifica universale nella forma dell'elezione universale che il Löhrer rende teologicamente conto. La realtà della dannazione è invece completamente taciuta, anche se è respinta la dottrina dell'*apokatástasis*, cioè della liberazione dall'inferno e dalla dannazione. Ma questa dottrina è respinta solo in termini psicologico-pedagogici, ossia in quanto non è « nient'altro che la proiezione speculativa di una falsa *securitas* dell'uomo, che è diametralmente distinta dalla certezza della speranza » (p. 288). Sembra che la critica di Emil Brunner alla dottrina della predestinazione di Karl Barth (di sostenere cioè la salvezza universale) si possa rivolgere egualmente al Löhrer. Quest'autore ha dichiarato di volersi rifare alla tradizione, ma l'ha sostanzialmente alterata. Ma mentre lo schema barthiano fa della giustizia e dell'empietà due diverse forme del rapporto di salvezza con Dio e assume così il grave rischio teologico di fare di Dio l'unico autore ed attore della salvezza, il Löhrer usa formule che rimangono al di qua del problema e della soluzione. La dannazione non è nominata, e nemmeno la sorte dell'empio.

E' vero che elezione e dannazione non possono essere poste, sul medesimo piano, come i due termini alternativi della predestinazione, ma è anche vero che il semplice silenzio su una verità così chiaramente contenuta nella Rivelazione rischia di condurre semplicemente all'abdicazione della teologia.

A Otto H. Pesch è affidata la trattazione del tema della giustificazione. Il Pesch cerca di ricomprendere sia la posizione tridentina sia quella luterana.

Egli fa notare che il termine *fides* ha un'accezione nella Scolastica e un'altra in Lutero, e che la relazione del credente con la Chiesa non toglie la immediatezza del suo rapporto con lo Spirito Santo, anzi è in tale rapporto che il credente è incorporato alla Chiesa. Ma è qui il vero dissenso tra la Chiesa e Lutero? Proprio la storia della teologia mostra che Lutero è in realtà l'ultimo esito di una teologia influenzata dal nominalismo, che non tematizzava più la teandria, ma riduceva ad un estrinsecismo statico la relazione tra divino e umano.

Il luteranesimo appare così come l'espressione pura di tale estrinsecismo, e quindi come la negazione della possibilità e della realtà della teandria: l'umanesimo di Dio e la divinizzazione dell'uomo cessano di apparire il medesimo processo, e lo studio della possibilità di tale relazione cade sotto l'ultima parola del *Deus absconditus*. Tentare di dare un senso cattolico alle singole espressioni di Lutero è sempre possibile, ma ha il rischio di far perdere di vista il vero punto della questione e di suscitare una teologia illusoria.

Il vero problema è se l'uomo possa divenire veramente Figlio, consorte della vita divina, e porre in Cristo atti teandrici. La Chiesa va vista infatti come la teandria partecipata, come l'unione nello Spirito Santo per costituire il Corpo totale di Cristo.

La teandria vince l'individualismo senza cadere nel collettivismo; l'unità infatti in cui l'uomo è salvato, è la Unità divina; è di tale Unità che la Chiesa è una. Un irenismo verso le posizioni luterane rischia di spingere la Chiesa verso un individualismo che è già divenuto ideologia (ideologia borghese) ed è stato in questa forma già storicamente confutato. Il materiale di cui Lutero dispone, è materiale che circolava e circola dentro la teologia cattolica, ma che assume un senso diverso nella sintesi luterana come sintesi unitaria. Il dire che la posizione bañeziana sui rapporti tra grazia e libertà è la posizione di Lutero, come fa il Pesch, conduce a profondi malintesi; in realtà ciò significa solo che né Bañez né Lutero facevano alcuna concessione all'umanesimo di tipo erasmiano e alla concezione di libertà che ne seguiva, ma non significa affatto che essi avessero il medesimo concetto di libertà. Per Bañez la libertà poteva mediante

la grazia compiere effetti salvifici, mentre in Lutero le opere non hanno il medesimo principio formale (la azione di Dio) che ha la giustificazione, e non hanno vera efficacia salvifica. Nel recupero teologico del mistero teandrico la teologia tridentina e post-tridentina segna un passo avanti nei confronti del nominalismo e del luteranesimo. Superare i limiti della teologia post-tridentina della grazia creata significa superare anche i limiti del puro estrinsecismo tra Dio e uomo supposto dalla dottrina luterana della giustificazione.

La differenza tra la formula cattolica e quella luterana non appare mai tanto chiara come quando il Pesch tenta uno sforzo di conciliazione. Lutero non dispone del concetto di grazia né di quello di divinizzazione: non può dunque esprimere la teandria comunicata al redento. L' effetto della giustificazione forinseca è un effetto di natura morale, ed è anch'esso esteriore perché si manifesta nelle opere verso il prossimo. Le opere, nella visione cattolica, sono, per usare l'espressione di Tommaso, più dello Spirito Santo, appartengono all'ordine della teandria partecipata nello Spirito; per Lutero esse invece sono dell'uomo, e come tali non hanno alcun valore salvifico. La loro causalità è meramente umana: esse non tolgono all'uomo il carattere di peccatore, anche se la fede fiduciale gli toglie la caratteristica di empio. Ed è così impossibile cercare di dare un senso cattolico alla proposizione luterana *simul justus et peccator*, senza toglierle il suo specifico riferimento luterano alla giustificazione forinseca. Interpretare la permanenza del *fomes concupiscentiae* nel senso che la grazia « non libera mai dall'avversione a Dio » non è rendere giustizia alla dottrina tridentina.

Ciò significherebbe, dal punto di vista cattolico, la non cancellazione del peccato originale. Il Tridentino ha infatti dogmaticamente affermato che la concupiscenza non può essere chiamata nei rinati dalla grazia peccato « *vere et proprie* ».

Mentre il *simul justus et peccator* ha nel sistema della giustificazione forinseca un vero e proprio significato dottrinale, nel sistema cattolico esso indica piuttosto la fallibilità dell'uomo in stato di grazia e il carattere di *militia* che la vita in grazia riveste. Il Pesch afferma che in Lutero « il *simul* è una realtà di preghiera » (p. 370).

Una lettura cattolica dell'effato sarebbe possibile in questo senso, ma essa è incompatibile con il sistema della giustificazione forinseca.

Rimane così insostenibile la tesi del Pesch sulla semplice inseribilità del sistema luterano in quello cattolico, sicché si possa essere « uniti nella dottrina sulla giustificazione ».

Ma il ruolo stesso che ha la dottrina della giustificazione è profondamente diverso nel sistema cattolico rispetto a quello luterano. Nel sistema luterano la giustificazione è un atto sovrano di Dio che riguarda il singolo cui non è imputato il peccato; nella concezione cattolica la *remissio culpae* è un effetto della grazia e della conversione, è dunque l' effetto di un atto teandrico. La colpa è rimessa nella Chiesa, poiché il vincolo teandrico unisce il credente alla *communio* ecclesiale, lo fa membro del corpo di Cristo. Nella concezione cattolica la redenzione dà vita all'essere redento come essere ecclesiale, e vale sempre per il cattolico l'*extra Ecclesiam nulla salus*. Supporre che la giustificazione possa essere *articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*, nel senso di valere come difesa dell'autonomia della coscienza individuale dall'abuso di potere ministeriale, come sostiene il Pesch, significa avere già accettato la concezione estrinsecista della Chiesa rispetto alla salvezza e il concetto individualista della giustificazione proprio del luteranesimo. Le ragioni per cui il Pesch considera possibile l'unità tra cattolici e luterani sulla giustificazione, non sembrano dunque solide.

Ma il Pesch, sorprendentemente, dopo aver affermato che la giustificazione è *articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*, rovescia la prospettiva ed afferma che il medesimo enunciato

fondamentale diviene « *Dio accetta l' uomo così com'è* ».

La certezza della salvezza si fonda su quest'enunciato. La salvezza diviene la libertà dell'uomo liberato dalle costrizioni storiche nella donazione al suo prossimo. L'*articulus stantis vel cadentis Ecclesiae* viene così completamente secolarizzato, al punto che in realtà, oltre all'idea di peccato, con un solo piccolo passo avanti si potrebbe espungerne anche l'idea di Dio. Tutto è infatti ricondotto allo stato della coscienza del singolo, alle cui dimensioni la salvezza è interamente ridotta.

Tocca di nuovo al Fransen illustrare la teologia della grazia.

La sottolineatura che, nella parte storica, il Fransen ha dato alla grazia increata e alla divinizzazione come relazione alle Persone divine, viene ora qui usata per sovvertire il concetto di grazia creata. La grazia, sotto questo rispetto, diviene una semplice umanizzazione, e il tentativo di esprimere la grazia in senso tradizionale, nella storia, è visto, sulla traccia del noto libro del Deconchy sull'ortodossia, come « un'ideologia che serve a staccarsi decisamente dagli altri cristiani e a soddisfare il bisogno di identità sociologica » (p. 412). La dottrina della grazia viene fondata perciò sul « principio di metodo », per cui « l'uomo può raggiungere la sua perfezione e realizzare se stesso solo nell'incontro con gli altri » (p. 413). Questo principio « di metodo » si realizza teologicamente in quest'altra affermazione: « la creatrice presenza d' amore di Dio ci viene partecipata normalmente attraverso i rapporti interpersonali » (p. 436). Pertanto il rapporto dell'anima alle Persone divine, che fonda l'unità teandrica, è sostituito dall'attuazione della comunità storica umana mediante un intervento divino che dà piena realizzazione ai rapporti interpersonali. Da un' Unità nelle Persone divine, che diviene l' Unità delle persone umane e ha la sua pienezza nell'escatologia, passiamo ad un'attuazione dell'unità intraumana storica mediante il dono socializzante della grazia. Ciò conduce, logicamente, ad una prospettiva sulla Chiesa ben diversa da quella tradizionale: mediante il concetto teilhardiano di « ambiente divino », tradotto dal Fransen come « presenza cosmica della grazia », « questa realtà » ci invita ad applicare le medesime categorie antropologiche, che abbiamo applicato alla Chiesa, pure alle altre religioni, anzi « a tutti i raggruppamenti umani di buona volontà, anche nel caso siano atei in sincerità di coscienza » (p. 441).

Il principio di metodo è divenuto semplice principio teologico: la grazia non è storicamente altro che la realizzazione dei rapporti sociali e, dove esistono rapporti sociali, là esiste grazia.

Non si potrebbe mostrare più chiaramente la connessione tra la « nuova teologia », censurata dalla *Humani Generis* di Pio XII, e la secolarizzazione. Quando la grazia è vista come implicata nella natura, la grazia finisce con l'essere ridotta alla natura. Dio diviene così lo strumento di attuazione della pienezza mondana dell'uomo.

Ancora una volta si deve così constatare che il corso *Mysterium salutis* rappresenta una rottura con la tradizione teologica e su punti in cui la tradizione teologica è luogo della Tradizione ecclesiale. La secolarizzazione è l'esito cui tutto il corso punta: essa emerge con evidenza nelle conclusioni e nei punti nodali.

G. B. B.

PAUL VALADIER: « NIETZSCHE ET LA CRITIQUE DU CHRISTIANISME » . Cerf, Paris 1974, pp. 607.

La relazione con Gesù e quella con il cristianesimo sono un angolo visuale significativo per considerare l'opera nicciana, poiché è in tale relazione che il filosofo tedesco ha consi-

derato sé e il suo pensiero. Il saggio del Valadier, seguendo questo filone, giunge a ridefinire tutte le figure essenziali delle pagine di Nietzsche: Socrate, Dioniso, Arianna, Apollo, Zaratustra e Nietzsche stesso. Il pensatore tedesco ha proposto se stesso come indicazione alternativa al modo di pensare e di esistere che si fonda da un lato sulla linea Socrate-Platone e dall'altro sull'interpretazione di Gesù fatta da Paolo. Il Valadier segue logicamente l'itinerario di Nietzsche, partendo dalla critica della critica razionalista dei Vangeli (Strauss) e dalla confutazione del « nichilismo » (Schopenhauer).

Egli pone così al suo autore delle domande sempre più dirette sulla questione cristiana: il problema della religione e della figura sacerdotale, il messaggio di Gesù, l'eutanasia del cristianesimo e infine la determinazione della figura alternativa: Dioniso contro il Crocifisso. L'esposizione, precisa e attenta, del Valadier percorre sentieri già noti: tuttavia ciò che appare significativo in essa è che, seguendo l'itinerario della critica del cristianesimo in Nietzsche, pone in risalto la dottrina sull'essere, da cui la critica del cristianesimo dipende.

Non è un fatto nuovo che il pensiero nicciano muova dalla critica del nichilismo schopenhaueriano, e che ricerchi, da un lato, la genealogia del nichilismo (ciò che lo ha reso possibile) e, dall'altro, le implicazioni che un rigetto coerente del nichilismo impone.

Alla fine di questo percorso il mito di Dioniso, che presiede a « *La nascita della tragedia* », ricompare, in chiave di mito supremo, ne « *Il crepuscolo degli Dei* » e in « *Ecce Homo* ».

Il nichilismo appare a Nietzsche come l'essenza della civiltà occidentale e, al di là di questa, come l'espressione più comune dell'uomo innanzi alla vita, cioè il *rifiuto*.

Il nichilismo si stende per Nietzsche su tutto lo spazio storico sino a definire l'atteggiamento spontaneo dell'uomo innanzi alla vita, il rifiuto, che distrugge e rende continuamente impossibile la rivelazione dell'essere.

L'analisi storica di Nietzsche si stacca su questa prospettiva sull'uomo come negatore della vita, come portato a riconoscersi nella negazione e non nell'affermazione. Le due figure negative sono per Nietzsche, è noto, Socrate e Paolo. Il Valadier si sofferma poco sulla critica a Socrate e ad Euripide in quanto distruttori della tragedia greca, del coro dionisiaco; ma la sua esposizione conduce a vedere che la critica a Socrate è la premessa della critica a Paolo e al cristianesimo. Socrate fonda i due concetti determinanti per lo sviluppo successivo del pensiero, quello di soggetto e quello di verità. Con Platone diviene pensabile un rapporto tra soggetto e verità che vada oltre la realtà; la realtà appare come diminuita di fronte ai grandi protagonisti della conoscenza platonica: l'anima e le Idee. Il paolinismo si situa in omogeneità con questa prospettiva, perché la realtà presente appare come negativa (dominata dal peccato) rispetto ad una realtà salvata, che viene colta mediante la disappropriazione di questo mondo e la transvalutazione degli atti esteriori grazie ad un contenuto puramente interiore — soggettivo, cioè l'amore. E' l'interiorità del cristianesimo che gli rende possibile criticare il dato sociopolitico della realtà che la circonda, e predicare un'etica non misurata alla realtà, ma ad un'interiorità assoluta. E' su questa base che Nietzsche definisce il cristianesimo come dominato dal *risentimento* verso la vita.

Nietzsche ha così creato quell'interpretazione in chiave negativa della continuità tra il socratismo ed il cristianesimo che è la base immediata della critica heideggeriana all'« onto-teologia ».

Vi è, per Nietzsche, una struttura metafisica che sta alla base della tradizione occidentale, sia dell'eredità cristiana sia di quella greca, ed è la relazione del soggetto ad una realtà supermondana: ciò fonda la trascendenza della verità sulla realtà, del soggetto sulla vita. Così il superamento del nichilismo appare come legato al superamento della verità come misura

della realtà e della relazione del soggetto all'Assoluto: la rivendicazione metafisica della critica antinichilista è l'affermazione della finitezza assoluta del soggetto e della vita, e dunque l'irriducibilità dell'uno e dell'altra ad una verità totale e ad una conoscenza assoluta.

L'ateismo nicciano è l'affermazione radicale della finitezza della vita e del soggetto e la riduzione totale del soggetto alla vita. La finitezza del soggetto conduce al pluralismo della conoscenza e quindi ad una reinterpretazione del problema dell'eredità socratica della filosofia occidentale. Il Valadier analizza l'ultima parola nicciana, l'*eterno ritorno del medesimo*, e fa notare che Nietzsche lascia questo tema nell'indeterminatezza: l'espressione e il metodo corrispondono al concetto stesso che grazie ad essi è affermato. L'*eterno ritorno* infatti non è propriamente un concetto, è un simbolo. Con questo Nietzsche vuole semplicemente indicare la mancanza di significato della vita e quindi la sua indisponibilità ai temi della verità e della conoscenza assoluta. D'altro lato, l'*eterno ritorno del medesimo* indica il movimento come unica esistenza.

Nel *circulus vitiosus deus* la stabilità non offre presa al concetto ed al senso, né movimento al fine e alla direzione. I fondamenti della verità e della trascendenza sono così rigorosamente negati.

Il simbolo dell'*eterno ritorno* rimanda all'antico simbolo dionisiaco, che nella tragedia esprimeva appunto la genesi ed il riassorbimento della forma apollinea, la fatiscenza della figura. In un quadro più maturo di pensiero Dioniso esprime ancora la tragicità dell'esistere, perché anch'egli muore e nel morire sta appunto il suo significato. Dioniso rappresenta l'atteggiamento innanzi al simbolo dell'*eterno ritorno*, cioè la leggerezza della danza. L'esistenza individuale può cogliere la drammaticità dell'esistere escludendo la serietà del ruolo, il possesso significante della vita. Dioniso significa l'accettazione della finitezza e del non significato dell'esistere, la coscienza che accetta il suo posto nell'universo.

Dioniso è, alla stregua di Zaratustra, un simbolo dell'atteggiamento esistenziale che Nietzsche esprime come postmetafisico e postcristiano. Il Valadier torna spesso su Zaratustra, una figura che rimane fondamentalmente ancora al di qua del simbolo di Dioniso, il simbolo definitivo. Zaratustra crede al « dio che sappia danzare », è alla ricerca di Dioniso. Ma è già la figura il cui messaggio è l'accettazione totale del reale, il *sì* alla vita sino alla riduzione ad essa del soggetto: la vita come misura della coscienza. Ma Zaratustra si stacca dal vero e dall'assoluto, e con fatica. Zaratustra coglie la dimensione banale dell'ateismo, la perdita della coscienza per il vuoto, la sostituzione dell'infinito con il nulla: per lui l'assassino di Dio è il « più brutto degli uomini ». Così l'uomo della lucerna ne « La gaia scienza » esprime l'annunzio della morte di Dio ad uomini che non sanno nemmeno comprendere il significato del messaggio, nonostante essi stessi l'abbiano realizzato. Nietzsche - Zaratustra teme che il nichilismo ceda immediatamente il passo alla banalità, alla semplice assenza. Ciò significa che per Nietzsche è possibile che esista una finitezza banale della coscienza, una finitezza non tragica.

E tuttavia, se la finitezza della coscienza può apparire come banale, in che senso l'acquisizione di essa come tragica può dar vita al superuomo?

Tale acquisizione è drammatica solo per chi abbia vissuto sino in fondo l'eredità metafisica e cristiana, cioè per chi abbia vissuto l'infinità del soggetto e l'assolutezza della verità. Comunque è possibile cadere nella semplice finitezza senza che ciò si riassuma nell'accettazione, da parte della coscienza, del martirio di Dioniso. Nietzsche accetta la possibilità della coscienza banale come un dato, ma non la spiega mai. Ciò forse ci fa comprendere meglio l'ipotesi storica rispetto alla quale Nietzsche pensa. Egli ritiene l'ateismo e la secolarizzazione come una semplice subdimensione del cristianesimo. La civiltà laica

non ha per lui autonomia, ma rappresenta semplicemente il depotenziamento del cristianesimo. La possibilità della coscienza atea quale coscienza banale, cioè la decadenza del cristianesimo senza sostituzione, non è una possibilità che egli contempli, se non semplicemente come una sfida storica che non può non ricondurre ad una nuova sintesi religiosa, quella appunto che egli propone.

Anche se con un linguaggio opposto a quello di Feuerbach, Nietzsche distingue tra divino e religioso, attende una nuova forma del divino, una forma « politeista », in cui sia riconosciuta la pluralità del reale, l'impossibilità dell'unificazione assoluta del soggetto e della verità espressa dal monoteismo. Il niccianesimo appare perciò come la profezia di una nuova visione del mondo, ove la coscienza si riformi secondo un nuovo modello, mediante una rigorosa e difficile *paideia*, che inveri e superi l'ascetismo cristiano. La banalizzazione della coscienza, propria della civiltà di massa quale oggi la viviamo, rimane fuori della prospettiva nicciana.

Nietzsche pensa ancora all'interno della cristianità, ed il suo pensiero è marcato da questo quadro.

Come Marx ritiene che la borghesia crei le condizioni per l'avvento del proletariato, così Nietzsche pensa che il cristianesimo prepari le condizioni per l'avvento del superuomo, dell'uomo che sopporta la finitezza e la pluralità della vita. E' il concetto di verità come assoluto che ha dato luogo alla stessa critica del cristianesimo: il cristianesimo si è autodissolto. Esso ha però posto in luce quella tensione all'assoluto e all'infinito rispetto alla quale il recupero della finitezza è tragico, e che consente perciò l'avvento di Dioniso e dell'*eterno ritorno*.

In sostanza, per Nietzsche il cristianesimo ha superato la coscienza banale ed ora non è più possibile che un superamento positivo della coscienza infinita. Ciò mostra che il pensiero nicciano, proprio in quanto afferma un futuro, ha colto la lezione hegeliana della razionalità della storia più di quanto le formule non lascino immediatamente intendere.

Il modello umano che Nietzsche presente non si differenzia molto da quello dipendente dal pensiero feuerbachiano e marxiano. Anche il superuomo nicciano è attività pratica sensibile, ed in ciò sta appunto la sua sintesi di creatività e di finitezza.

La linea feuerbachiana-marxiana media la finitezza e la prassi con l'universalità assumendo la razionalità dialettica del processo storico. Qui però la linea nicciana si diparte nettamente: Nietzsche delinea in chiave profetica e in linguaggio mitico il superamento dell'uomo. In ambedue i casi l'accento è posto su ciò che viene, ma in modo radicalmente diverso.

L'uso del mito mostra tuttavia che la pluralità della vita non è l'ultima parola in Nietzsche: non a caso egli esprime il medesimo messaggio con varietà di figure (Dioniso, Zaratustra, se stesso, il superuomo, Gesù, sia pure in forma incompiuta) e mostra che il mito e il politeismo che lo accompagna sottendono sempre un'unità inespressa. Il pluralismo non significa la contraddizione. Si può dunque dire che per Nietzsche l'unità della vita (e del divino) rimane inesprimibile, o che il dio rimane ignoto; la molteplicità delle figure nasconde il silenzio divino. Eppure non è un caso che in Nietzsche non manchi più volte il linguaggio dell'esperienza mistica.

L'escludere una teologia non esclude l'esperienza. Il Valadier nota questo linguaggio: Nietzsche introduce il concetto di « ispirazione » (p. 537): « questo dio (Dioniso) parla » (p. 561). Anche nei « Ditirambi » molte espressioni hanno un chiaro e vigoroso sapore mistico. Del resto, non ha scritto Nietzsche che dopo la morte della religione « l'intervento del divino sarebbe divenuto lussureggiante »?

In Nietzsche si ha spesso l'impressione di un linguaggio mistico che nutre il pensiero filosofico: un culto del mistero divino e della sua comunicazione oltre la parola difesa dal possesso umano con il mito.

Se si pone l'accento sulla dimensio-

ne mistica dell'« ateismo » e dell'irreligiosità nicciana, si ottiene una prospettiva diversa del suo pensiero. Esso può configurarsi allora come una frattura di tutte le mediazioni verso il divino perché mediazioni possessive, tendenzialmente esaustive di esso. La critica costante di Nietzsche al cristianesimo è verso il protestante *Dio per noi*, verso il Dio visto esclusivamente come redentore.

Nietzsche intende recuperare il divino in sé, e pone quale tutela della dimensione sacra così riscoperta la protezione di un pensiero che nega ogni comunicazione intellettuale del divino. Dioniso diviene così il simbolo che non può essere interpretato, l'*eterno ritorno* la proibizione di fare del divino un mezzo di pienificazione umana. E' all'interno di questi simboli intraducibili e di queste proibizioni intellettuali che fiorisce una nuova dimensione mistica. E non si tratta per la verità di una teologia negativa o di una riscoperta del *pelagus divinitatis*, del dio innominabile e onninominabile eckartiano. Si tratta di trovare una via « pagana » al divino, ma di un pagano postcristiano, o meglio, di un uso del linguaggio religioso pagano per aprire una nuova via alla mistica.

Il Valadier afferma che Nietzsche non ha conosciuto i mistici cristiani: in realtà, sembra che li abbia riscoperti in se stesso, probabilmente attraverso l'educazione pietista, poiché il pietismo è un tentativo di ridar vita all'esperienza di Dio all'interno dell'educazione protestante. Nietzsche rappresenterebbe così il tentativo di un recupero radicale della mistica al di fuori del linguaggio cristiano (posto che egli afferma il carattere arcaico del cattolicesimo e considera, similmente ad Hegel, il protestantesimo come l'ultima forma cristiana, anzi la restaurazione del cristianesimo nell'« autunno » del Medio Evo).

Ciò che più conterebbe in Nietzsche, è la ricerca dell'esperienza dell'eterno: in ciò l'affermazione della finitezza della coscienza sarebbe la semplice garanzia contro la finitezza della ragione, del linguaggio e della mediazione.

La parola suprema di Zaratustra è « io ti amo, eternità ». E nei « Ditirambi » la necessità stessa assume un carattere di oggetto mistico e quindi di relazione personale.

L'indifferenza alla relazione ragione-verità, anzi la negazione della possibilità di tale rapporto è per Nietzsche la condizione di ristabilire nell'uomo la possibilità dell'*amore* per l'eternità.

Seguire la linea interpretativa non mistica, come fa il Valadier, conduce a fare di Nietzsche uno gnostico e un « teologo negativo ». La conoscenza della finitezza assoluta è in realtà un altro modo di considerare il mondo a partire dal nulla, dal soggetto come nulla, che è l'approccio nichilista, da Nietzsche combattuto. L'amore all'eternità e alla necessità, in quanto è *amore*, mostra che Nietzsche tende a qualcosa di più che ad una *agnosìa* dell'assoluto vista come gnosi del relativo. Tutte le negazioni compiute da Nietzsche sono la squalifica della ragione (e della gnosi) per rendere possibile nuovamente l'amore all'eternità.

Se è così, il veramente ateo Heidegger ha inteso qualcosa di Nietzsche quando ha visto in lui la volontà di potenza come una definizione dell'essere, mentre la lettura del Valadier conduce a fare di Nietzsche un semplice precursore dell'essere dell'ente heideggeriano. La volontà di potenza è la stessa forza che fa dire sì alla realtà e che spinge Zaratustra a proclamare l'amore all'eternità: è nell'amore all'eterno, non nella gnosi del finito, che la volontà di potenza si realizza.

Ci pare dunque che la pregevolissima esposizione del pensiero nicciano compiuta dal Valadier abbia analizzato molti punti, ma abbia mancato complessivamente l'insieme. Nietzsche non è un critico del cristianesimo, ma è colui che intende annetterlo e superarlo, ridefinendone il valore essenziale, cioè l'amore dell'Assoluto, e criticando ogni lettura storica ed immanente di quest'amore, ossia ogni riduzione dell'amore dell'Assoluto (amore

di Dio) all'amore del semplicemente relativo (amore del prossimo).

Ciò apre una strada, nell'intento di cogliere all'interno del cristianesimo l'apporto nicciano, un po' diversa da quella che il Valadier tenta. Sembra che per il Valadier l'accoglimento della critica nicciana del cristianesimo sia una sorta di cristianesimo politicizzato, che si stacchi da Gesù come norma per reinterpretarlo nel quadro del « necessario sviluppo storico » (p. 597).

Questa prospettiva ci pare assai lontana dall'opera di Nietzsche. La creatività del superuomo nicciano non è in rapporto allo storico, ma all'assoluto: sta nella lettura del simbolo dell'*eterno ritorno* dell'identico. La creatività è in una dimensione che non si trova nell'« impegno storico » come tale; anzi questo è interamente relativizzato, e diviene il mero segno della libertà assoluta. Ma se Nietzsche è letto come un filosofo della gnosi, allora è inevitabile che la critica cristiana di esso lo interpreti come un assertore della mondanità e della secolarizzazione.

Dalla diversa prospettiva in cui si legge l'opera nicciana, dipende anche la relazione che dall'interno del cristianesimo si può instaurare con essa. La lettura del Valadier conduce all'esito che abbiamo detto, e che da solo basta a porre il sospetto che egli non abbia colto veramente la radicale novità dell'opera nicciana.

G. B. B.

W. DE VRIES: «ORIENT ET OCCIDENT» (LES STRUCTURES ECCLÉSIALES VUES DANS L'HISTOIRE DES SEPT PREMIERS CONCILES OECUMENIQUES) - Cerf, Paris 1974, pp. 282.

Il padre De Vries, professore all'istituto pontificale orientale, esamina la posizione dei primi sette concilii ecumenici circa l'unità istituzionale della Chiesa.

La necessità di determinare la figura istituzionale della Chiesa in quanto una nasce dal confronto con l'eresia. In quella circostanza la Rivelazione chiede di essere interpretata, perché gruppi di cristiani o di chiese traggono dalla Scrittura e dalla Tradizione conseguenze opposte. Si tratta di determinare dunque il senso della dottrina rispetto al nuovo problema e di costituire un linguaggio normativo: ciò comporta anche la soluzione del problema di quale sia il modo mediante cui raggiungere tale linguaggio. L'idea stessa di concilio ecumenico nasce, come nota il De Vries, come risposta a questo problema. La Chiesa del IV secolo ha già stabilito che la Rivelazione vive nelle Chiese in quanto esse portano la tradizione apostolica e che le Chiese parlano per i loro vescovi; il concetto di consenso delle chiese come normativo per la dottrina è già emerso; la determinazione del canone è già avvenuta, in questo modo, mediante il consenso delle chiese in cui emergono le chiese apostoliche, in particolare la più eminente tra esse, la Chiesa di Roma. L'idea di un concilio ecumenico è già di per se stessa uno sviluppo della tradizione. E vi interviene come elemento determinante il ruolo stesso che la Chiesa ha nell'impero romano, con la convinzione che l'ordine e l'unità stessa dell'impero richiedano una composizione dei conflitti ecclesiastici. Per quanto implicato nella tradizione, è il fatto storico a spingere innanzi e a chiedere la determinazione di un'istanza istituzionale ecclesiastica in grado di risolvere rapidamente i conflitti dottrinali e di garantire l'unità di interpretazione della Rivelazione.

La dottrina di un'autorità della Chiesa romana nella Chiesa in funzione della sua relazione con Pietro e con Paolo preesiste alla nozione del concilio ecumenico: non ci sembra che il De Vries sottolinei a sufficienza questo fatto. Ireneo testimonia l'autorità della Chiesa romana nella determinazione del canone contro i marcioniti. La stessa controversia sulla data della Pasqua mostra che la tesi di Roma circa il suo ruolo nella Chiesa è, in questa controversia, già quella che

sarà poi da essa sostenuta in tutti i primi sette concilii ecumenici.

Dalla esposizione del De Vries risulta che la dottrina romana sull'autorità della Chiesa romana nella Chiesa universale rimane costante in tutti i primi sette concilii ecumenici, ed è data come tradizione apostolica, quindi come rivelata e normativa per tutte le Chiese.

Lo schema romano è il seguente: ciò che la Chiesa romana stabilisce in materia di dottrina, positivamente e negativamente, è valido immediatamente per tutta la Chiesa. Roma è il centro della comunione; coloro che Roma esclude dalla sua comunione non fanno perciò più parte della Chiesa. Esiste dunque una dottrina rivelata che determina la figura dell'unità istituzionale della Chiesa, ed è il primato della Chiesa di Roma, intesa nel senso detto.

I papi non usano argomenti per fondare o dimostrare il loro primato, lo danno come una verità pacifica ed evidente, fondata immediatamente sulla Tradizione. Ora, e questo è l'elemento più significativo, gli orientali non solo non contestano mai il fondamento apostolico della pretesa della Chiesa romana, ma anzi più volte lo accettano come affermazione di principio. La posizione degli orientali nei confronti della Chiesa romana sembra questa: essi accettano i testi romani che affermano il primato, ma non ne deducono le medesime conseguenze di Roma. I papi chiedono che le questioni da essi definite siano considerate come sancite dal concilio ecumenico, mentre i concilii ecumenici che si tengono in oriente, riesaminano sempre la situazione *ex novo*.

V'è differenza tra il comportamento degli orientali prima dello scisma e quello degli orientali dopo lo scisma. Prima dello scisma gli orientali non contestano il primato in linea di principio, nonostante Roma lo affermi come una tradizione apostolica, normativa per tutta la Chiesa; ma l'interpretano nel senso che una decisione romana non si impone al concilio ecumenico se non dopo che il concilio ecumenico ha constatato il buon fondamento, nella Scrittura e nella Tradizione, della posizione romana. Né Roma né gli orientali deducono che il primato comporti l'infallibilità personale del papa: i papi stessi accettano l'anatema su Onorio; un papa, Pelagio I, si esprime criticamente sul *Constitutum I* di papa Vigilio circa la questione dei Tre Capitoli; il V concilio ecumenico, che scomunica papa Vigilio, sarà riconosciuto da Roma come concilio ecumenico (anche se limitatamente ai Tre Capitoli). E' però evidente che la stessa distinzione di Giustiniano tra la *sedes* e il *sedens* (dopo la scomunica di Vigilio fatta dal Costantinopolitano II) indica che la comunione con la sede romana è una condizione della comunione ecclesiale. Si può dire in sostanza che l'oriente accetti il primato romano con conseguenze più limitate di quelle che vengono affermate dai papi.

Anche per gli orientali, Roma ha un ruolo determinante nella formazione della comunione ecclesiale, un ruolo che si fonda sull'autorità di Pietro e, dunque, sulla Rivelazione. Il testo di Matteo 16 è citato anche dagli orientali in riferimento all'autorità del papa, e il rapporto tra l'autorità di Pietro e quella del papa torna più volte nelle loro espressioni.

Un altro elemento che si rifà alla tradizione petrina sta anche nella dottrina sull'unità ecclesiastica, che gli orientali, dopo lo scisma, opporranno a Roma: cioè la teoria dei cinque patriarcati.

Secondo la tradizione accettata da papa Leone I hanno un ruolo nella Chiesa le sedi episcopali che hanno avuto una relazione con Pietro: Antiochia, Alessandria (per la relazione con il discepolo di Pietro, Marco) e Roma.

Il concilio di Calcedonia estende a Costantinopoli e a Gerusalemme l'autorità che il concilio di Nicea aveva riconosciuto ai patriarcati petrini (Roma, Antiochia e Alessandria), e fonda su titoli politici l'ordine dei seggi. In questo senso, il canone 28 di Calcedonia è un atto che muta una tradizione e non viene riconosciuto da Leone, proprio perché lede i privilegi dei patriarcati tradizionali.

Il problema che emerge più netto dalle pagine di questo libro è in realtà quello dell'unità istituzionale della Chiesa prima del concilio ecumenico. Il principio dell'autorità della Chiesa di Roma e del ruolo delle chiese di Alessandria e di Antiochia preesiste a Nicea, e Nicea lo riconosce come un dato della costituzione ecclesiastica. Il principio conciliare si fonda sulla realtà della comunione ecclesiale, ma la comunione ecclesiale appare strutturata istituzionalmente, sia sul piano locale sia su quello universale, prima di Nicea.

E' in realtà il principio conciliare che costituisce una derivazione del principio di una *communio* istituzionalmente ordinata prima e indipendentemente dalla realizzazione del concilio ecumenico.

E' la *communio* istituzionalmente strutturata, in cui esiste l'autorità della Chiesa romana, e non il concilio in quanto tale il principio dell'unità istituzionale della Chiesa.

Quest'aspetto nel libro è sempre implicito, ma mai posto con chiarezza in rilievo. E' il concetto di *communio*, non quello di concilio, il punto fondante dell'unità istituzionale. Ciò appare anche nella forma orientale di questa tesi, che vede la legittimità conciliare fondarsi sul consenso dei cinque patriarcati. Resta aperto il problema se, dal punto di vista orientale, i cinque patriarcati fondino la loro autorità sulla tradizione apostolica: ciò sembra da escludersi, perché la loro dignità è costituita dal canone 28 di Calcedonia su motivi puramente storici. E' perciò inevitabile che alla fine lo scisma greco non possa formulare alcun principio di unità istituzionale e assuma come principio la negazione semplice dell'unità istituzionale della Chiesa (autocefalía).

L'ecclesiologia cattolica ha ricevuto dal II concilio Vaticano il compito di elaborare più approfonditamente il concetto di comunione ecclesiale ed in particolare di esporre i rapporti tra comunione e primato. Il tema della collegialità sottolinea lo sviluppo richiesto.

A questo compito la storia dei primi sette concilii ecumenici offre un contributo. I concilii ecumenici, prevalentemente orientali, non contestarono le decisioni papali, ma ne esaminarono il fondamento sulla base della Scrittura e della Tradizione.

Come può essere visto questo comportamento, posto il dogma del primato e dell'infallibilità? Nella prefazione il Congar parla della « recezione », cioè del giudizio che viene portato in sede conciliare di una decisione presa dal papa.

Secondo il Congar, « la "recezione" non è costitutiva della decisione presa anteriormente, nel suo valore giuridico » (p. 4). Il libro del De Vries è su questo punto più problematico del prefatore. Non esiste una posizione chiara degli orientali al riguardo. Essi, da un lato, riconoscono il valore delle decisioni romane, ma non si sentono mai obbligati da esse: se per « valore giuridico » s'intende obbligazione giuridica, il termine non sembra adatto a descrivere la concezione « orientale » dei rapporti tra primato e concilio ecumenico. Inoltre, come distinguere la *recezione* dalla tesi che attribuisce al *consensus ecclesiae* un valore condizionante per la validità universale degli atti papali, tesi che, nella forma gallicana, fu condannata dal primo concilio vaticano? Sarebbe forse più proprio dire che l'esercizio ordinario del primato comporta l'associazione dell'episcopato nel determinare il fondamento rivelato delle decisioni papali vincolanti sul piano dottrinale. Ciò avvenne per i dogmi mariani, proclamati da Pio IX e Pio XII. L'ampio ruolo dei concilii nella vita della Chiesa Cattolica anche dopo lo scisma d'Oriente indica il medesimo fatto.

Il De Vries tratta anche del ruolo dell'imperatore della Chiesa. La sacralizzazione dell'imperatore, ultima forma del paganesimo greco-romano, ha lasciato la sua impronta nel cristianesimo. Un testo del grande canonista bizantino, Balsamon, non citato in quest'opera, argomenta il ruolo ecclesiastico dell'imperatore cristiano sulla base del diritto sacro della Roma pagana. La cosa giunge tanto innanzi che, benché gli imperatori abbiano più

volte appoggiato eresie condannate poi dai concilii, nessun concilio ha osato condannare un imperatore anche *post mortem*, mentre papa Vigilio fu condannato in vita e papa Onorio *post mortem*. L'aggiunta « politica » della sede costantinopolitana tra i patriarcati è un esempio del peso che il ruolo ecclesiastico dell'imperatore ebbe nella struttura storica della costituzione ecclesiastica. Il famoso testo di Gelasio richiama una tradizione, ma rompe una consuetudine (o forse interrompe soltanto) di accettazione del ruolo sacrale dell'imperatore, che di fatto anche la Chiesa romana aveva accolto, persino in un papa come Leone I.

La lunga lotta del papato contro il ruolo ecclesiastico dell'imperatore dominerà poi la storia dell'occidente.

Il ruolo ecclesiastico dell'imperatore, dominante nei concilii, è in sostanza alternativo al pieno esercizio del primato: lo si vede in particolare nella presidenza che di fatto i legati imperiali, e lo stesso imperatore, esercitano nei concilii. Il ruolo negativo dell'impero bizantino nella storia della Chiesa in oriente è stato posto in luce nelle grandi pagine del Soloviev « La Russia e la Chiesa universale » a cui è necessario richiamarsi. Il libro del De Vries, pur utilissimo ed equilibrato, non sottolinea a sufficienza gli aspetti dottrinali e dogmatici dell'unità istituzionale della Chiesa. Lo stesso termine di « strutture » è riduttivo, visto l'uso corrente della parola. Il libro sembra cercare una via media tra la concezione cattolica e quella degli orientali separati, e ciò si ripercuote nel tono volutamente « imparziale » con cui egli esamina la questione. Abbiamo già detto che esiste un problema dei rapporti tra primato e comunione, posto oggettivamente dal II concilio Vaticano con il problema della collegialità.

Ma esso non suppone uno stemperamento del dogma del primato, che rimane il dogma fondante dell'unità istituzionale della Chiesa e non può essere sminuito con la dottrina della recezione ecclesiale condizionante degli atti papali. I primi sette concilii ecumenici non hanno trattato formalmente questo problema e non offrono al riguardo un'ecclesiologia unitaria. Essi non possono valere nemmeno idealmente e sentimentalmente come fonte per un'ecclesiologia normativa né su questo punto, né su quello, egualmente grave, delle relazioni tra Chiesa e potere politico.

G. B. B.

NICOLAS AFANASSIEF: « L'EGLISE DU SAINT-ESPRIT » - Traduzione dal russo di Marianne Drobot - Cerf, Paris 1975, pp. 372.

Questo libro, che appare postumo, è l'opera di un teologo ortodosso della diaspora, vissuto soprattutto in Francia. E' la traduzione francese di un testo russo, pubblicato nel '71 dalla moglie dell'autore e dal padre Nicola Fyrillas. L'opera, che ha avuto una lunga elaborazione, è stata lasciata incompiuta dall'Afanassief.

La tesi del libro è così esprimibile: la Chiesa è una realtà immediatamente escatologica e perciò immediatamente carismatica. Norme generali precettive come quelle giuridiche ripugnano all'immediatezza della realtà escatologica e carismatica della Chiesa: « la morte alla legge vetero-testamentaria è simultaneamente la morte al diritto » (p. 359).

Il diritto viene visto come un principio opposto allo Spirito Santo che è l'« unico principio organizzatore nella Chiesa » (p. 349). L'Afanassief non sostiene un'interiorità ed invisibilità della Chiesa: la Chiesa è una realtà storica visibile, in cui può esistere persino un'« amministrazione ». Ma solo la visibile presenza di un carisma è la base del legittimo riconoscimento di un compito ecclesiastico. Il presidente di una chiesa locale non può essere che un carismatico stabilito nel suo ministero da Dio (p. 199). L'Afanassief non indica in che modo

l'esercizio del carisma debba precedere il suo riconoscimento da parte dell'assemblea ecclesiale; in qualche testo sembra che ogni atto dell'assemblea, anche l'elezione di un ministro, debba considerarsi per principio come carismatico: « la sorgente del potere dell'assemblea ecclesiale si trovava (nella Chiesa primitiva) fuori di essa, nella testimonianza dell'assemblea sulla volontà di Dio rivelata, perché soltanto la volontà di Dio rivelata ha importanza nella Chiesa e per la Chiesa. L'assemblea ecclesiale è il luogo in cui si rivela la volontà di Dio » (ib.).

La Chiesa appare come una federazione di comunità autonome che prendono le loro decisioni in forma collettiva.

Questo sistema è descrivibile come una democrazia diretta non dissimile da quella della *polis* greca. La Chiesa primitiva sarebbe un insieme di comunità fondate sul governo dell'assemblea, cui i magistrati sono direttamente ed immediatamente subordinati in ogni loro atto.

L'idea di escludere il diritto da una comunità umana è impossibile, perché ogni comunità umana suppone una sorgente di norme e un titolare di tale funzione.

Il fatto che siano l'assemblea o invece i magistrati a decidere per la collettività varia il tipo di ordinamento, ma i regimi di democrazia diretta non sono fuori dal diritto.

Anche l'utopia appare come un tipo di ordinamento giuridico (anche se non coercitivo).

L'ecclesiologia dell'Afanassief presenta un elemento caratteristico dello schema utopiano, quello di non prendere in considerazione la possibilità dei conflitti. I diritti del singolo e della minoranza sono infatti sicuramente garantiti, visto che l'assemblea ecclesiale è posta come carismatica in linea di principio. Eppure proprio un documento della Chiesa subapostolica come la lettera di Clemente Romano mostra un conflitto tra l'assemblea della Chiesa di Corinto ed i presbiteri. In questo caso, posto il principio dell'Afanassief, come risolvere il conflitto, se non con la deposizione dei presbiteri di cui l'assemblea non riceveva più l'autorità? Se i presbiteri erano ancora portatori, secondo il giudizio di Clemente, del carisma della presidenza, era l'assemblea sfornita del carisma del riconoscimento e della recezione? E, in ogni caso, in che modo risolvere il conflitto? Come ogni utopia, il modello ecclesiologico dell'Afanassief non offre regole per risolvere i conflitti per la semplice ragione che considera i conflitti impossibili in linea di principio.

La Chiesa primitiva, supposta arbitrariamente quale chiesa istituzionalmente aconflittuale, svolge il ruolo di modello critico per la storia successiva della Chiesa: un classico caso di utopia situata nel passato, ma vista, in quanto modello critico, come *forma futuri*. Il ruolo di modello critico appare tanto più chiaro in quanto la dottrina della Chiesa nella storia che Afanassief propone, esclude la realizzazione piena del modello critico.

Egli enuncia infatti questo assioma di tipo sociologico: « le forme esteriori della vita della Chiesa, che procedono dalla sua natura, sono influenzate dai fattori empirici » (p. 347).

Una certa influenza dei « fattori empirici » è inevitabile; si tratta di sostituire i « fattori empirici » vecchi con quelli nuovi: « la nostra epoca esige che i fattori empirici morti siano eliminati dalla vita ecclesiale, affinché siano liberati i fattori ecclesiologici ed i nuovi fattori empirici possano agire liberamente e rigenerare il movimento storico nella Chiesa » (p. 349).

I fattori empirici sono dunque necessari al movimento storico della Chiesa, ma provocano anche « distorsioni più o men oprofonde » che non sempre sono corrette. L'essenza della Chiesa sembra dunque essere inevitabilmente deformata dai « fattori empirici » (in primo luogo dal diritto). La Chiesa primitiva fornisce un criterio correttivo, cioè « una sorta d'ideale che ci permette di controllare la nostra vita ecclesiale » (ib.). L'immediatezza carismatica ed escatologica, che l'Afanassief pone quale principio dogmatico della sua ecclesiologia,

cede il passo ad una struttura utopia-storia che è del tutto analoga a quelle costruite per interpretare la storia profana.

Il libro dell'Afanassief è fondamentalmente rivolto a stabilire la figura della Chiesa primitiva che deve servire da modello critico. Tale modello è profondamente diverso dalla realtà ecclesiale sia cattolica sia orientale, e non risulta certo dalla lettura dei testi del Nuovo Testamento e dei padri Apostolici. Poiché la deviazione inizia già per l'Afanassief con le letture di Ignazio e la *Didaché* non è per lui un documento ecclesiale, la letteratura di cui egli dispone si compone del solo canone neotestamentario, della lettera di Clemente e di un testo di Giustino. La lettura dei capitoli dedicati al modello mostra inoltre come esso sia stato costruito a priori e sovraimposto poi ai testi.

Il modello istituzionale dell'immediatezza carismatica è esposto dall'Afanassief come negazione del sacramento dell'ordine. L'unico sacerdozio esistente nella Chiesa è quello di Cristo che è partecipato immediatamente dall'assemblea dei fedeli.

L'ordine ecclesiale è quello dell'assemblea eucaristica, vista come esercizio collettivo dell'unico sacerdozio esistente, quello dei fedeli. Esiste in quest'assemblea un ruolo carismatico, quello del presidente, che « rende grazie » e che rappresenta simbolicamente il ruolo del Cristo nell'ultima cena e prima eucarestia. Il primo *proestós* fu Pietro. Esiste accanto al carisma del *proestós* quello dell'amministrazione. I due carismi sono affidati alla medesima persona, ma, in linea di principio, sono diversi. L'Afanassief non offre alcun argomento perché il carisma della presidenza dell'assemblea eucaristica e quello dell'amministrazione debbano essere congiunti nelle medesime persone. La congiunzione è già funzione della concezione deviante e posteriore del vescovo come sommo sacerdote e, perciò, guida del popolo, o è invece un processo ancora legittimo? Ma, in tal caso, bisognerebbe motivare perché esiste una connessione tra il carisma della presidenza e quello dell'amministrazione, mentre il carisma dell'insegnamento è affidato ad una persona diversa dal portatore del carisma della presidenza, cioè al *didáskalos*. (Il testo della prima Apologia di Giustino che vede il presidente dell'assemblea eucaristica pronunciare l'omelia è già una confisca del carisma della *didaskalía*?). In realtà, l'unico testo normativo cui l'Afanassief fa riferimento, è quello delle liste paoline dei carismi: tutti gli altri testi sono interpretati per sovraimposizioni. Ma Paolo, al di fuori di ogni assemblea ecclesiale, dà regole sui carismi stessi, così come trasmette i poteri precisi sulle comunità locali a Timoteo e a Tito. Non sono le assemblee locali, ma gli inviati di Paolo a scegliere i presbiteri e ad imporre su di essi le mani.

Il potere apostolico si esercita al di fuori e al di sopra delle assemblee ecclesiali e degli stessi carismi: è esso un regime eccezionale o non significa che l'*exousía* di Cristo si esercita nella Chiesa in un modo diverso dall'immediata manifestazione carismatica o dal potere assembleare?

La debolezza generale di quest'ecclesiologia è che essa non può citare un solo testo del Nuovo Testamento che inclini nel suo senso. Essa deve invece mettere da parte tutti i testi del Nuovo Testamento che indichino la conflittualità intereccclesiale o comportino un manifesto esercizio di autorità sulle chiese locali.

A parte l'inconsistenza del supporto positivo, l'impianto dottrinale è debole e incoerente. Da un lato s'ammette l'inevitabilità dell'intrusione dei « fatti empirici » nella Chiesa e si dà a questa influenza un carattere a priori negativo; dall'altro non viene indicato altro principio di difesa da tali influenze che l'immediatezza carismatica. Ma come, se il principio carismatico si è lasciato sostituire dal principio giuridico che, per l'Afanassief, è la sua vivente negazione?

Steso in un arco di più di vent'anni, ma pensato prima, il libro risente di una problematica superata e lo manifesta nella stessa letteratura che cita. Dubitiamo che esso possa essere

considerato rappresentativo dell'ecclesiologia degli orientali, visto che ne è il continuo rifiuto. Per la negazione dell'ordine come sacramento e per la riconduzione del ministero al carisma, può essere invece considerato vicino alle posizioni protestanti tradizionali. Ma proprio nel mondo protestante, anche in occasione del dialogo ecumenico con i cattolici, è emersa una diversa concezione del ministero. In qualche punto la distinzione tra l'essenza e l'« empiricità » della Chiesa ci ha ricordato la distinzione di H. Küng fra la « buona » e la « cattiva » essenza della Chiesa. Questo è l'unico punto in cui il libro è sembrato emergere nella problematica attuale. Ma i rapporti tra escatologia e storia sono qui più accennati che trattati, sicché alla fine le implicanze rimangono sfumate e di difficile accertamento.

G. B. B.

FRANCO MORANDI: « LA FINE DELL'ETA' PROFANA » - Bramante, Urbania 1973, pp. 89.

Interpretare Cristo non come movente storico, bensì come contrappunto della storia o, per adoperare un termine usato dall'autore, « anti-storia », è un'indicazione non priva di suggestioni. Tanto più che l'autore, in questa chiave, ci rilegge interessanti passi del Vangelo. Soprattutto, è un'interpretazione — questo è il nocciolo — che esclude che Cristo si debba acconciare o conformare al « mondo », come vorrebbero, invece, le teorie non religiose. Infatti a Cristo non si può mettere una veste che piaccia allo stato moderno, come non si poté duemila anni or sono per compiacere lo stato antico, ebraico e romano.

Cristo, insomma, non può essere oggi modificato ad uso del marxismo o di qualsiasi altra ideologia politica e sociale, né per giustificare il privilegio dei ricchi né per tutelare gli interessi dei diseredati. Il problema del cristiano non è quello di curare gli interessi contingenti, né quelli dell'uomo comune né quelli dell'uomo « importante ». Gli uomini e gli stati sono tutti su uno stesso piano nel Vangelo.

Cristo è fuori della storia nel senso che nulla di ciò che di buono o di cattivo accade nel mondo può riuscire a « condizionarlo ». Cristo è già morto una volta per l'umanità; perché farlo morire ancora? O lo si è capito alla luce di allora o non lo si capirà mai. Cristo si è già spiegato da solo, con fatti e parabole, nelle condizioni di allora che, in fondo, con poche varianti sono quelle di oggi. Cristo è lo stesso di duemila anni or sono. La prova è che appunto dopo duemila anni le profezie si compiono: « la profanità è entrata in crisi, una crisi senza uscita, una crisi definitiva, ultima », come dice all'esordio l'autore, intendendo per profanità il fenomeno della secolarizzazione, coevo alla nascita del cristianesimo.

Il richiamo al presunto cristianesimo delle origini, quello *dei poveri* per intenderci, che qualcuno vorrebbe far rivivere in contrapposizione ad altro presunto cristianesimo di comodo sceso a patti *con i ricchi*, è un « prodotto secolarizzato » che nulla ha a che vedere con la religione e con la metafisica. Anzi, proprio questo richiamo ipocritamente caritatevole è, per l'autore, il segno del crollo, non della religione, ma della secolarizzazione.

L'età « costantiniana », protrattasi dall'editto del 313 ad oggi, caratterizzata dal tentativo di mettere d'accordo religione e ragion di stato, dal compromesso politico, dall'esaltazione dell'uomo storico e anche dal tentativo, forse, di far coincidere la fede con la ragione, è giunta alla svolta finale. Essa, dice il Morandi, non poteva finire diversamente, dato che ha continuato per secoli quel grosso equivoco che ha portato l'Occidente a fagocitare « il cristianesimo fino a

giungere a vomitarlo: la profanità è questo vomito » (p. 18).

La folle corsa al successo materiale e ai beni di questo mondo nonostante la rivelazione di Cristo doveva inevitabilmente approdare alla scoperta del vuoto totale. Ed ecco perché il cristianesimo non potrà mai scendere a patti con altre ideologie: perché « il sacro non tollera limitazioni » e soprattutto perché « *il cristianesimo non è un umanesimo* » *(p. 20)*. Siamo qui al concetto base: i termini Cristo-mondo sono inconciliabili perché appartengono a due regioni, la divina e l'umana, totalmente diverse.

In pratica il mondo non è riuscito a recepire il cristianesimo, incapace di mutarsi interiormente, ma ora è finita la commedia, durata duemila anni, del rifiuto della salvezza. I fedeli dovevano capire che il cristianesimo non può mondanizzarsi. Il cristianesimo infatti è valido come *metánoia*, cioè come alternativa al mondo. Non può mondanizzarsi per incompatibilità congenita, perché si trova su un altro piano, in un'altra dimensione. A questo proposito il Morandi ci ricorda che « il mondo non è la terra, non sono gli uomini, non è il prossimo. Il mondo è qualcosa che lega, che limita, che imprigiona ciò che è invece fatto per essere libero come lo spirito, simile al vento che soffia dove vuole » (p. 24).

L'attuale, esteso fenomeno della demitizzazione del cristianesimo rientra nell'ulteriore tentativo di dargli una dimensione mondana. Non solo: se il cristianesimo viene relegato alla sfera privata dell'individuo, come vogliono le correnti moderne, ciò significa che « la scelta di Barabba è ancora la nostra scelta, è cioè la scelta di questo mondo » (p. 31). Ritorniamo al punto di partenza: il senso del profano è incominciato ad esistere con la venuta di Cristo, senso del sacro. Ammesso ciò, non è neppure più il caso di definire la nostra come epoca cristiana, dato che il cristianesimo non è stato attuato, bensì epoca profana.

L'autore illustra esaurientemente questo concetto in un capitolo che lo riassume già nel titolo: « Cristo o l'antistoria ». Scendere a patti significa essere autentici farisei.

Ma all'ultimo stadio dell'ateismo, in questo suo vuoto abissale, l'uomo riscopre nuovamente, limpido e cristallino, il messaggio di Cristo, come lo scoprì duemila anni or sono. Ed è sempre lo stesso messaggio.

Nel Vangelo, osserva il Morandi, Cristo non scende a spiegazioni perché non ha niente da spiegare. La risposta ai problemi dell'uomo sta nel comportamento stesso di Cristo che è diverso, nuovo, originale, senza legami con il mondo. « Il pensiero storico ha già esaurito il cristianesimo, lo ha già espulso nel suo processo di avanzamento. Siamo al non-senso, al non-problema di cui ci parla Cox, il cristianesimo non fa più storia: il Medioevo è finito per sempre » (p. 42). Il cristianesimo a contatto con la storia si è dissolto nel nulla.

Secondo quanto rilevato anche dal Cox, i segni della crisi dell'uomo sono riconducibili in primo luogo alla scomparsa della fantasia e del senso della festività. All'ultimo atto del mondo la « parte di Maria », sorella di Marta e di Lazzaro, è ancora più difficile da accettare e da capire per l'Occidente attivista, macchina produttrice dell'efficientismo, che ha da sempre optato per l'*homo faber* o, al massimo, per l'*homo sapiens* rifiutando l'*homo ludens* in nome del concreto reale contro la fantasia. Invece il Vangelo ci insegna che il cristianesimo è tutto in Maria e nel pubblicano. Darsi da fare per vivere, costruire, creare, muoversi e conquistare, significa perdere di vista l'essenziale, essere incapaci di entrare nella non-storia, cioè in Cristo.

Non ci sono cristianesimi speciali che favoriscano gli abbienti o che si rivolgano agli indigenti. Non esiste cristianesimo storico né tanto meno sociale: « il Vangelo, Cristo cioè, non è cultura, cioè non è mutamento o evoluzione » (p. 62). Il messaggio di ieri è uguale a quello di oggi, non è mutato d'una virgola.

L'uomo del nostro tempo, assillato dal bisogno di affermazione e dallo stimolo di produrre oggetti e beni di

consumo, è finito nella disperazione e nell'autodistruzione. Il cristiano che si adatta alla misura di uomo, come si è soliti dire oggi, cessa di essere cristiano. Ma quando l'uomo, arrivato all'ultima mèta, si troverà nuovamente davanti alla sua fragilità ed alle sue delusioni, il Vangelo sarà ancora disposto a dargli una nuova realtà, essendo l'unica alternativa, « il rovescio di questa nostra storia che ancora attende la sua definitiva scoperta » (p. 69).

La nuova età è appena agli inizi, dice il Morandi con ironia; si tratta della famosa età dell'Acquario, l'epoca dell'Uomo, della disperazione, del silenzio e della solitudine. Il « regno dei cieli » non è che la « logica » di Cristo, cioè una radicale trasformazione nel modo di vivere. Ma fino all'ultimo coesisteranno « grano e gramigna ». Cristo è crisi e rigenerazione strettamente unite. Il mondo è il superfluo di fronte all'essenziale.

F. G.

FRANCO MOLINARI: « I TABÙ DELLA STORIA DELLA CHIESA MODERNA » - Marietti, Torino 1973, pp. 195.

Questo libro di critica e di revisione storica analizza alcuni momenti controversi nella vita della Chiesa, giustificando il titolo soltanto in parte, dato che non si tratta di « tabù », ma di questioni ampiamente discusse e del tutto note.

Lutero è il personaggio che apre la serie. Considerato, un tempo, grande nemico della Chiesa cattolica, adesso viene valutato più pacatamente dopo « tre secoli di luoghi comuni » (p. 10), e, sollevata la corteccia del dissidio religioso, Lutero appare, nella sua essenza, *« homo religiosus »* per eccellenza, il quale, soprattutto, « non ha affatto negato il culto alla Madonna e ai Santi » (p. 25).

Il Concilio di Trento stesso, a cui è dedicato il secondo studio, è visto da angolazioni diverse. Voluto da Carlo V allo scopo di riportare l'unità nelle file cristiane, esso fallì il suo obiettivo, secondo il Molinari, principalmente per l'assenza dei protestanti che avevano posto delle condizioni troppo pesanti per la loro partecipazione, non ultimo lo svincolo del Concilio dall'autorità papale. La Riforma infatti continuò per la sua strada sempre più allontanandosi da Roma. Fatto positivo del Concilio, aggiunge l'autore, fu il rafforzamento della posizione del Vescovo nell'esercizio delle sue funzioni nei confronti del Papa. Ma l'autore puntualizza che dopo il Concilio la corrente più conservatrice ebbe il sopravvento su quella innovatrice.

L'analisi si sposta quindi sul personaggio di S. Carlo Borromeo, in merito al quale le più disparate opinioni vanno dall'elogio incondizionato alle critiche negative degli storici laici, mentre, secondo l'autore, il giudizio vero dovrebbe porsi su una via di mezzo.

In effetti S. Carlo Borromeo avrebbe cercato sia di applicare le conclusioni del Concilio di Trento sia, nello stesso tempo, di sanare i contrasti fra Roma e Milano, città, quest'ultima, dove il suo grande prestigio era quasi pari a quello del Papa in Vaticano. La famosa peste descritta dal Manzoni, affrontata egregiamente con la collaborazione di validi assistenti, e le opere in favore dei ceti poveri sono tutti elementi a suo merito. Avrebbe a suo carico, invece, un particolare atteggiamento d'intolleranza verso i peccatori in genere, insieme con un comportamento spesso altezzoso nei confronti delle autorità ecclesiastiche.

Non poteva mancare in un libro come questo un sia pur breve studio sulla figura di Galileo Galilei, il cui desiderio di conoscenza scientifica non fu il solo (e neppure il principale) fattore che causò il suo dissenso con la Chiesa. La Chiesa, a quanto risulta, non agì con cieca intolleranza verso il Galilei, che ebbe il torto di non riuscire, fra l'altro, a portare prove convincenti alla sua tesi. Da « con-

testatore nato » il Galilei commise, inoltre, l'errore « di uscire dal suo campo di astronomo e di lasciarsi invischiare in una diatriba religiosa » (p. 90). La teoria eliocentrica — che porta, non dimentichiamolo, la firma di Copernico — veniva in quel tempo variamente dibattuta; e nel corso della vertenza un cattolico di stretta osservanza, e che teneva a rimanere tale, come il Galilei, riuscì a farsi troppi nemici, che trovarono così il modo di farlo condannare. Il fatto, si sa, arrecò più male che bene alla causa della Chiesa.

Il giansenismo, un'altra pagina controversa nella storia della Chiesa, è una questione che lascia ancora dei dubbi quanto alla decisione di considerarlo movimento eretico. Lo stesso Giansenio, sostiene l'autore, non fu giansenista. L'atteggiamento aspramente critico verso la Curia romana, unito ad un rigore morale di difficile applicazione per i fedeli, fu ciò che concorse a far condannare il giansenismo. L'autore ricorda come, nell'acuirsi della vertenza teologica che provocò la rottura, non mancarono perfino divergenze di carattere regionalistico tra Firenze e Pistoia. Secondo il Molinari, il sinodo di Pistoia del 1786 anticipò di due secoli il secondo concilio Vaticano, soprattutto in riferimento alla traduzione delle preghiere e della Messa in lingua volgare.

In un altro capitolo del libro viene confermato che le istanze del modernismo e le spinte riformatrici vennero in Italia dall'estero con lo scopo di provocare un'apertura della Chiesa verso l'evoluzionismo, l'illuminismo e il dialogo con altre culture. Ernesto Buonaiuti fu, in un certo senso, il paladino locale di quest'apertura e disponibilità, insieme con il cardinale Ferrari, ora in procinto di essere beatificato, ma inviso, allora, alle autorità ecclesiastiche. Nella lotta antimodernista furono più d'uno i fedeli, dice l'autore, ad essere ingiustamente allontanati dalla Chiesa. Anche in questo caso il secondo concilio Vaticano è valso a chiarire molti aspetti in campo dottrinale.

Il capitolo dedicato all'inquisizione è lungo non più di una quindicina di pagine. Anzitutto chiarisce che l'intolleranza religiosa presente nel politeismo romano è in contrasto con l'atteggiamento accomodante verso il cristianesimo mostrato dal governo romano in Palestina, come appare negli Atti. Secondo uno studio di Marta Sordi, a cui l'autore sovente si richiama, le persecuzioni ebbero un motivo prima religioso e soltanto in seguito politico.

L'inquisizione è considerata una delle pagine più oscure nella storia della Chiesa e del cristianesimo. Ma a questo riguardo siamo d'accordo con l'autore nel dire che si è volutamente esagerato il fenomeno sia circa il numero dei perseguitati sia circa la procedura applicata nei processi. E' noto infatti che « il ricorso alla tortura fu limitato a circa il cinque per cento rispetto al totale dei processi » (p. 167). Siamo soprattutto d'accordo con l'autore nel riconoscere che proprio la nostra barbara, crudele e cinica generazione è la meno indicata per esprimere giudizi di umanità e tolleranza. A parte ciò, il fenomeno dell'inquisizione deve essere visualizzato soprattutto nella cornice del tempo storico. Lo stesso Lutero « più tardi chiederà ai principi di scannare i contadini ribelli come cani arrabbiati », affermerà esplicitamente che « gli ebrei possono essere picchiati da chiunque ha buon diritto » e chiamerà le streghe « puttane del diavolo » (p. 170).

Voltaire, Locke, Rousseau e gli illuministi si scagliarono violentemente contro la Chiesa cattolica come fonte di ogni violenza, ma le guerre di religione confermano, con i loro ripetuti massacri di cattolici e di protestanti, che il fenomeno dell'inquisizione non è attribuibile soltanto alla parte cattolica. Oggi poi la persecuzione politica vigente in ogni superstato moderno, con tutti i suoi eccessi, è dimostrazione viva di come il potere sia sempre ferocemente tiranno.

F. G.

POSTILLE

UN « FUMETTO » CHE SI CHIAMA CONCILIUM — *Un fascicolo monografico di una rivista internazionale come « Concilium », ridondante di ufficialità e di accademia, sostenuta dall'« approvazione ecclesiastica », licenziata in nove lingue, dovrebbe essere un vero avvenimento culturale, specialmente se il tema prescelto è nientemeno che la problematica filosofica, sociologica, antropologica, teologica sulla* vita eterna.

Siamo al centro del messaggio portato da Cristo e conservato dalla Chiesa: il messaggio di speranza e di salvezza si rivolge all'uomo che scopre se stesso « abyssus tenebrosa, terra misera, filius irae, vas aptum in contumeliam », *all'uomo che, da ogni tempo, esclama:* « Heu miser, quid sum? quid futurus sum? ... caecus, pauper, nudus, plurimis necessitatibus subditus: et ignorans introitum et exitum meum, miser et mortalis » *(Soliloquia, II, 3). L'annuncio della Resurrezione restituisce all'uomo che la morte annienta, il dolore opprime e l'ingiustizia avvilisce, il diritto a sperare cose nuove, a non appagarsi delle proprie cure caduche, a scoprire nel proprio itinerario terreno una mèta eterna che dà senso già oggi ad ogni istante della vita.*

L'ingiustizia non avvilisce, il dolore non opprime, la morte non annienta, poiché la promessa della Resurrezione rende capaci di riscoprire i valori autentici della vita: il nostro corpo « seminatur in corruptione, surget in incorruptione; seminatur in ignobilitate, surget in gloria; seminatur corpus animale, surget corpus spiritale » *(1 Cor 15, 42-44). E confessando che* « si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam aeternam in caelis », *è proprio questa certezza a darci forza per affrontare con coraggio e dedizione il nostro*

impegno, « habitationem nostram quae de caelo est superindui cupientes » *(2 Cor 5, 1-4).*

Un intero fascicolo di Concilium *rivolto al tema della vita eterna, con il contributo di così numerosi, titolati e potenti interlocutori, avrebbe potuto sviscerare il senso profondo e meraviglioso di quest'annuncio, mostrando nel confronto con il pensiero filosofico e scientifico contemporaneo la sua legittimità speculativa, la sua forza liberatrice, la grandezza del progetto umano che essa promuove, la dilagante ricchezza dell'antropologia che da essa trae fondamento.*

Invece, niente. I teologi di Concilium *hanno preferito muoversi nell'ambito della* nuova metodologia teologica, *quella che attualmente detiene il potere reale anche in seno alla Chiesa cattolica, per farne scaturire i frutti amari. La nuova metodologia teologica consiste, come è noto, nel partirsi non dalla fede ma dal mondo, non dal contenuto della salvezza ma dal « desiderio » di essa che l'indagine sociologica può rilevare con le sue percentuali di cristiani che credono a questo o a quello. Il nuovo metodo s'impegna di « verificare » la fede sottoponendola al controllo delle « scienze umane », riformulandola in modo da renderla omogenea con le aspirazioni, con le speranze, con le istanze emergenti dalle maggioranze culturali del nostro tempo, invitando i teologi « a situarsi nel campo degli accostamenti critici la cui pressione laterale fa considerevolmente progredire la riflessione cristiana, piuttosto che portare una sintesi dogmatica o richiamare dei dati della tradizione » (p. 16).*

Il risultato lo possono verificare tutti i lettori dell'autorevole rivista internazionale: è il frantumarsi, lo scollarsi del pensiero cristiano che, dopo aver ceduto su tutti i fronti, consegna semplicemente le armi allo « spirito di questo mondo », offrendo alla Chiesa un segno visibile e sconvolgente della crisi mortale in cui è caduto; è l'epilogo umiliante di una stagione teologica che sembrava promettere un rinnovamento, una rivitalizzazione della fede, e che invece è costretta alla fine ad optare per una « pia apostasìa », nel nome del dubbio e del silenzio (p. 161).

La cosa strana è che nessuno dei teologi del Comitato di Redazione, nessuno dei teologi che hanno autorità e responsabilità di fronte alla Chiesa, si è accorto di nulla. Nessuno scandalo, nessun dibattito rovente. Tutto tace, come se nulla fosse stato. Dovremo dunque credere che il dramma personale del domenicano Jacques Marie Pohier, cultore di psicanalisi e vice-rettore, nonché decano, della facoltà teologica di Le Saulchoir, sia comune alle maggioranze più potenti?

Pohier, come vedremo, dopo aver ritagliato dal suo cristianesimo tutto ciò che non era in conflitto con i suoi criteri psicanalitici, si è trovato tra le mani un mosaico di frammenti ex-cristiani che configurano un'immagine della Risurrezione, per sua confessione, « ben diversa » dalla fede della « stragrande maggioranza dei cristiani di tutti i tempi ». I suoi confratelli « si uniscono e fortificano la totalità delle loro speranze proprio sotto il

segno di questa fede ». E gli ripetono: « Pensaci, figlio mio. Forse è vero ». La risposta di Pohier è conclusiva: « Eppure non posso crederci » (p. 159).

Dovremo dunque credere che il nuovo metodo teologico abbia diviso l'animo dei teologi biforcando la loro fede in due spezzoni: l'uno che ha la meglio e che è la fede nello « spirito del mondo », o nelle « scienze umane », o nell'opinione delle maggioranze; l'altro che deve essere sempre soggetto a critica dal primo e che si estende su quelle porzioni della vecchia fede cristiana lasciate sopravvivere?

Se così fosse, umanamente tutto è perduto. Dio provvederà. Ma il nuovo metodo teologico non può avere altro sbocco. Come potrebbe emergere « dal basso », dai bisogni, dai desideri, dalle brame dell'uomo la forza per prevedere il dono gratuito, infinitamente sovrabbondante, della grazia? L'uomo ragionevole non lascia vagare come i fanciulli i propri sogni: egli impara, gradualmente, ad accontentarsi di ciò che può ottenere con le sue forze, e respinge nelle zone dell'immaginario e del fiabesco le mire troppo alte. Egli impara a ridefinire *se stesso,* a riprogettare *se stesso, alla misura delle proprie capacità. L'uomo adulto sa essere pago del poco, sa rassegnarsi al mistero e alla tragedia della sua condizione esistenziale.*

Che senso ha, allora, sottomettere l'annuncio della fede alla verifica di una corrispondenza con le aspettative di quest'uomo rassegnato esistenzialmente, che ha imparato ad esser pago di quel che può immaginare e ottenere da sé? Eppure, proprio in questa linea si muove il fascicolo di Concilium. *Già il titolo che figura sul frontespizio è significativo al riguardo: il titolo non è la « vita eterna », ma il « desiderio dell'immortalità ». A parte l'oscura astuzia di aver sostituito al concetto di vita eterna quello di immortalità (che non è la stessa cosa), ciò che importa rilevare è l'accento posto sul « desiderio ». L'attenzione, cioè, non è puntata sulla* realtà, *la cui presenza viva e intelligibile può trasformare e trasfigurare la mappa dei desideri socialmente più diffusi, ma appunto sul* desiderio *di essa, come se per la realtà della vita eterna valesse il criterio che si usa nelle* ricerche di mercato, *dove non ha tanto interesse sapere se il tal prodotto è buono in sé, ma importa sapere se la gente lo giudica conveniente e desiderabile!*

I teologi di Concilium, *e in particolare gli illustri J. P. Jossua e J. B. Metz, non sospettano neppure che l'annuncio cristiano sia, esso, il* primum *dal quale nuove speranze, nuove attese sono suscitate; non hanno inteso la voce di colui che sedeva sul trono: « ecco io faccio nuove tutte le cose ». Per loro il problema sta semplicemente nel verificare se dentro il fagotto delle aspirazioni socialmente rilevabili si trova anche quella dell'immortalità, e se tale aspirazione, nel caso che sia condivisa da una maggioranza di cristiani, possa essere ridefinita in modo da sfuggire alle accuse su di essa formulate dagli ambienti culturali contrari alla fede.*

Seguiamo da vicino il ragionamento proposto. Per dire qualcosa sulla vita eterna occorre dunque, secondo Concilium, *vedere prima quel che ne pensa l'uomo della strada e poi la cultura. A rappresentare quest'ultima*

sono chiamati, come ormai è d'obbligo tra i teologi, gli immancabili Marx e Freud: questi due personaggi, il cui pensiero ormai non è più citato per essere discusso ma solo per essere chiamato in testimonio, veri nuovi loci theologici, *hanno preso, in certa teologia, lo strano ruolo, inconcepibile per la mentalità scientifica, di numi tutelari del nostro tempo, di custodi del « mondo » e delle sue istanze critiche.*

Evidentemente, l'uomo della strada, preso in consegna dalla sociologia, ha poco da dire. Il sociologo ci dice che, entro certi margini di incertezza e con qualche sorpresa qua e là, la fede nella vita eterna presso i « cristiani » sta calando, che tuttavia l'ipotesi della secolarizzazione non è confermata, e che d'altra parte un numero sorprendentemente alto di americani dichiara di essere stato « realmente » in contatto con i morti. Ma per saperne qualcosa di più, si dovrebbe entrare nel merito delle domande e delle risposte, del campione prescelto, dell'etichetta di « cristiani ».

Invece il marxismo e la psicanalisi hanno molto da dire: e cioè, che il desiderio della vita eterna è un desiderio di copertura coltivato dagli uomini infelici per mascherare altre esigenze, altre aspirazioni che solo quaggiù, nella vita terrena, possono essere soddisfatte, a patto, ben inteso, di liberarsi dallo « stregamento » prodotto dalle credenze religiose.

Come reagire a questa sfida? Come rispondere a queste accuse?

J. P. Jossua e J. B. Metz nel loro editoriale si lamentano che la parte costruttiva del fascicolo sia « mutilata », poiché manca un contributo che faccia da contrappeso all'articolo del marxista Milan Prucha; tuttavia, essi dicono, il contributo di J. Pohier, che fa da pendant *all'articolo dello psicanalista C. Stein, è « tanto positivo sulla fecondità dell'esperienza cristiana per la vita presente che compensa un po' la carenza, ed evita al numero di cadere nel laccio della fuga verso l'al di là » (p. 17).*

E' il colmo: di fronte alle critiche distruttive del marxismo e della psicanalisi, di fronte alla tesi da essi asserita che la vita eterna sia un'illusione bugiarda e nefasta, i due illustri teologi non pensano neppure di contestare i presupposti critici di tali accuse, di indagarne il rigore, la fondatezza e la coerenza, di ripensare i fondamenti speculativi che sorreggono la fede cristiana, col riferimento a duemila anni di pensiero filosofico e teologico, ma si preoccupano soltanto di evitare « al numero di cadere nel laccio della fuga verso l'al di là »; a loro basta ripetere la solita tiritera che « la promessa di una vita rinnovata non è solo individuale e futura; ma ha una dimensione terrestre per la Chiesa, per la società » (p. 17). Detto questo, il loro cuore è in pace. La pace del mondo, è proprio il caso di dire.

Ma v'è di più: i celebri Jossua e Metz si dolgono per la mancanza della relazione che doveva far da pendant *a quella marxista. In verità non ne hanno motivo: poiché ciò che rende il numero di* Concilium, *oltre che mutilato, anche lugubre corifeo del crepuscolo della teologia, non è la mancanza di quella relazione, ma la presenza dell'altra, dovuta a Pohier, che fa da contrappeso all'articolo psicanalitico di Stein. Se anche Pohier*

fosse rimasto zitto, e se il fascicolo di Concilium *avesse ignorato l'impegno costruttivo, riassumendolo semplicemente in quattro righe di prospettive programmatiche, probabilmente la consumata abilità dei nostri teologi a dir le cose in termini ambigui e polivalenti avrebbe attutito il tonfo nella crisi; il discorso sarebbe rimasto a mezz'aria. Si sarebbe sempre potuto presumere che, dopo il* « non » *tematizzato dai pubblici accusatori marxista e psicanalista, vi sarebbe stato spazio per il* « sic » *del pensiero filosofico e teologico cristiano.*

Dobbiamo invece al domenicano vice-rettore e decano a Le Saulchoir se lo schema di partenza « non et sic » *diventa, pulito pulito, un bel* « non et non ».

Esaminiamo dunque la coppia degli psicanalisti Stein-Pohier. Quel che dice Stein può apparire anche geniale e suggestivo. Non ci importa però indagarlo in profondità: troppi dubbi sul piano epistemologico ci impediscono di dare il dovuto credito al fantasioso girovagare di Stein tra sogni immaginari. Ci divertiremo così a sapere che il nostro autore voleva comperare una rosa per il suo compleanno, ma ne fu inibito, e la ragione forse era racchiusa in un sogno fatto da lui il giorno innanzi: nel sogno gli era apparsa una fornaia con dei pani più lunghi del normale. Costei era lui, lui era lei, un essere unico, un essere immortale. Di qui la tesi che Dio non ha sesso, l'unico suo attributo è la Parola; la parola racchiude il desiderio dell'immortalità. Poi le vie dell'interpretazione si complicano: quei pani della fornaia rappresentano forse la « provvista di ovuli della donna ». Ma lo Stein era la fornaia, e quindi anche il suo attributo, il pane — ecco la radice della credenza nell'Eucarestia! — ecc. ecc.

No, non ci interessa tener dietro allo Stein, il quale, tuttavia, procedendo tra luci ed ombre, per immagini e intuizioni esoteriche, fornisce il materiale interpretativo a Pohier. E costui lo assume con totale fiducia, per porre al vaglio di tale nobile tribunale la fede cristiana nella « vita del mondo che verrà ». Tralasciando dunque il « non » *sviluppato dallo Stein, occupiamoci del tenebroso* « sic » *proposto da Pohier.*

Egli incomincia con una strana confessione: cioè non solo ammette, ma anzi proclama di trovarsi nella situazione di credere *nella Resurrezione di Cristo e di ogni uomo, come ad un fatto reale, e, nello stesso tempo, di pensare dell'immortalità quel che ne pensa il suo amico C. Stein, ossia che la promessa della vita eterna non abbia altri contenuti se non del tipo menzionato dallo Stein: negazione della morte, auspici di morte, negazione della differenza sessuale, raffigurazione di una colpevolezza originale, ecc.*

Ecco allora al lavoro Pohier per ridefinire la « sua » fede nella Resurrezione in modo da farle buscare una sommaria assoluzione dal tribunale psicanalitico. Lo scontro tra i due spezzoni di fede nell'animo del padre domenicano di Le Saulchoir produce un primo effetto: l'individuazione di tutti quei contenuti della fede nella vita eterna che la psicanalisi « smaschera » ed elimina. Un residuo di perbenismo cattolico spinge il nostro ad

assicurarci che « alla fine risulterà chiaro come si tratti assai più di una critica che la fede stessa deve fare al suo riguardo, in nome proprio e a proprio beneficio, che non d'una critica che eventualmente si volesse farle in nome della psicanalisi » (p. 143). Ma questa previsione non trova conferma nel resto del discorso di Pohier, il quale ignora qualsiasi ragione di tipo teologico o filosofico, estranea al ristretto orizzonte delle certezze psicanalitiche, e dirige la sua ricerca pungolato principalmente dal terrore di cadere sotto lo sguardo divertito e beffardo dell'amico Stein.

La difficoltà fondamentale che Pohier incontra sta nel fatto che, immaginando la vita eterna come la realizzazione delle beatitudini, dove gli afflitti saranno consolati, gli affamati di giustizia saranno saziati, i perseguitati possederanno il Regno, si costruisce pezzo per pezzo un mondo rovesciato, corrispondente in negativo « al contenuto di quella frustrazione e quella sofferenza che toccano gli uomini durante la loro esistenza storica concreta » (p. 144).

Ma allora, prosegue Pohier, « per conoscere il contenuto di questa credenza nella Resurrezione degli uomini non è dunque necessario affatto sapere chi è Dio, chi è Gesù Cristo o se quello ha risuscitato questo. Basta sapere cosa sono le sofferenze degli uomini e cosa, nella propria condizione, essi sopportano di meno e rovesciare il segno facendolo passare sull'altro versante della morte, proprio come in algebra si trasforma il segno — in + trasportandolo dall'altra parte del segno = (p. 145). E' dunque impossibile dar credito ad un annuncio che corrisponde esattamente a quello che potremmo augurarci da noi stessi « rovesciando puramente e semplicemente la propria condizione presente » (p. 147). « E' qui — dice il nostro domenicano — che la certezza della rappresentazione cristiana della vita risuscitata... le si volge contro » (p. 147).

Tuttavia, l'aver riconosciuto la fede tradizionale nella Resurrezione come qualcosa che è spiegabile all'interno delle categorie psicanalitiche, non esaurisce ancora, secondo Pohier, la dimostrazione della sua incredulità: infatti, lo « scoprire che la negazione della morte, i desideri di morte, la negazione della differenza dei sessi e le raffigurazioni del senso di colpa sono all'opera in una qualsiasi attività psichica; ben lungi dallo squalificarla come riduttiva, la qualificano piuttosto come umana » (p. 148-149). Quindi, per dare il colpo di grazia alla fede dei cristiani nella vita eterna occorre far qualcosa di più: qui la coerenza distruttiva di Pohier raggiunge il culmine.

Poiché « dai frutti si giudica l'albero », per rifiutare la fede nella vita eterna occorre e basta accertare che essa produce effetti cattivi. Ed è proprio questa la tesi del professore di Le Saulchoir: sono « le conseguenze prodotte sull'atteggiamento cristiano verso la sessualità, l'aggressività, il senso di colpa » (p. 161) a condannare la fede tradizionale sulla vita eterna; sono « la cosificazione e l'assolutizzazione della chiesa e della sua gerarchia come vicaria di Cristo, dell'eucarestia come corpo di Cristo, della scrittura come

Parola di Dio » (p. 150) a mostrare quanto sia dannosa la rappresentazione comunemente offerta per la Resurrezione e quanto sia opportuno invece affidarsi alla nuova interpretazione proposta da Pohier.

In che cosa consiste questa nuova interpretazione? Assai difficile a dirsi, poiché nel momento costruttivo il nostro autore si dimentica di tutte le istanze critiche che lo avevano orientato in precedenza.

Egli afferma di credere che la resurrezione di Cristo significhi il potere che Dio ha di « farsi testimonianza da sé » (p. 156) contro il sacralismo, contro l'ordinamento religioso, contro l'autorità dei capi di Israele. La resurrezione degli uomini sarebbe allora la possibilità che « Dio porti le proprie prove in me e attraverso me » (p. 157). Evidentemente, il riferimento alla vita futura è assente: del resto, dice Pohier, di essa « nulla posso sapere », e, « non potendone sapere niente, non ho neppure la possibilità di interessarmene ... Ma nessuno riuscirà più a farmi prendere per l'altro mondo quel sedicente mondo futuro che — così chiaramente, così meccanicamente — è il puro e semplice rovesciamento di questo mondo tramite la proiezione dei miei desideri frustrati. Come essere umano e come cristiano, io ho imparato altri modi — assai migliori — di lottare contro il male e la sofferenza..., di ribellarmici, di usarle misericordia, di piangere, di tacere » (p. 157).

Il ritornello non è nuovo. Inutile curarsi di esso. Così come inutile è indagare il puerile ragionamento pseudo-filosofico usato da Pohier per avvalorare le sue tesi sulla vita eterna: basti dire che egli si riferisce alla « memoria di Dio ». Se Dio ha memoria, io vivrò nella Sua memoria. Il ragionamento, a parte l'antropomorfismo esagerato, non è male; subito dopo, però, Pohier cade nel ridicolo: rifacendosi, chissà con quale logica a Jacob, egli osserva che se tutte le persone di cui ci ricordiamo dovessero sopravvivere, il nostro mondo sarebbe un inferno, poiché « la morte degli individui è la condizione sine qua non *della vita della specie* homo sapiens » *(p. 159).*

Il buon decano di Le Saulchoir non sospetta, qui, di aver commesso salti mortali filosofici da fiato mozzo e conclude il suo discorso come speaker intradivino: « non è assolutamente evidente che per Dio il modo migliore di ricordarsi di me sia di farmi sopravvivere » (p. 159).

Non sono certo grossolanità di questo calibro a recar turbamento, a parte lo stupore di vederle accolte in una rivista internazionale di « teologia ». Quel che invece merita una risposta critica è la difficoltà iniziale rilevata da Pohier, riguardante la possibilità di spiegare « l'altro mondo » non ricorrendo a Dio e alle promesse di Cristo, ma « partendo da quello che sono i desideri non appagati degli uomini » (p. 154).

La risposta, del resto, è abbastanza elementare, e si articola su due punti:

1) E' falso, sul piano logico, che apponendo un « non » a certi caratteri empirici della vita terrena, si ottenga un'« esatta » immagine in negativo dell'« altro mondo ». Se dico « X », denoto *una precisa realtà; se dico*

« non-X », *non denoto un bel nulla: la classe di tutto ciò che* non è X *ricopre* quasi *tutto il reale e non può esser descritto che in negativo, lasciando aperto il problema attualmente irresolubile del suo riconoscimento. Pertanto, quando Gesù affermò: « neque nubent neque nubentur » (Mt 22-30), non propose affatto una rappresentazione mitica dell'immaginario fondata sulla negazione della differenza sessuale, ma indicò, in termini perfetti, la liberazione del concetto di persona dalla sua gabbia empirica che, nella vita terrena, vincola la sua corporeità ad una certa configurazione degli organi genitali. Pohier confonde infatti il concetto di « contrario » con quello di « contraddittorio », e applica quindi a sproposito il principio che « i contrari sono dello stesso genere » (p. 146).*

Ben diverso è il senso del rovesciamento proposto da Cristo: il Regno in cui gli afflitti saranno consolati, gli affamati saranno saziati, i piccoli saranno esaltati, « non è di questo mondo ». Ciò vuol dire anzitutto che sarebbe sciocco immaginarsi il paese del Bengodi; l'annuncio cristiano consente invece di cogliere l'empiricità che governa la vita terrena nella sua intima essenza semantica. *I connotati empirici, cioè, non esauriscono il reale, ma lo* esprimono *lasciando salva la sua autonomia ontologica; questa verità « metafisica » trova appunto la sua lettura empirica* adeguata *allorché l'orizzonte di dolore, di morte, attualmente intrinseco al concetto di vita, viene rovesciato, viene cambiato di segno: in quel momento si afferma, efficacemente, che la vita non si esaurisce nei suoi connotati costanti e può esserne affrancata, alla stessa maniera in cui la realtà indicata da una parola resta la stessa anche se la parola vien meno.*

2) E' falso, poi, che per individuare ciò che è negativo nel mondo terreno e per trasformarlo in positivo, facendolo passare sull'altro versante della morte, basti interrogare l'uomo e i suoi desideri non appagati. Qui il mal seme della nuova metodologia teologica produce i suoi frutti più riduttivi e fuorvianti. La partenza dal mondo impedisce ai nostri teologi di afferrare non soltanto la ricchezza del pensiero cristiano, ma anche il significato delle diagnosi che l'uomo fa su se stesso.

Ad esempio, Pohier non si chiede quale uomo *sia in grado di riconoscere nella propria situazione storica i tratti di quella tragedia esistenziale che solo la promessa delle beatitudini può rimuovere.*

Egli non si rende conto che l'uomo esistenzialmente rassegnato, l'uomo che si appaga dei suoi modi di lottare contro il male e la sofferenza (probabilmente con la costruzione di ospedali o con la lotta sociale e politica), non è neppure capace di concepire il rovesciamento di valori che la vita eterna realizza. Per capire che la mitezza e la semplicità di cuore valgono più della forza e dell'orgoglio, che l'umile val più del potente, che il perseguitato è più grande del trionfatore, che la povertà eleva più della ricchezza, non si può certo interrogare l'uomo abbandonato a se stesso, tutto preso dalle sue cure quotidiane.

Per individuare il — e trasformarlo in + occorre un'immagine globale dell'uomo, della sua dignità, della sua elezione. Come può il nostro padre domenicano restare così acciecato dalle sue preoccupazioni psicanalitiche da non intuire che per costruire pezzo per pezzo l'« altro mondo » tutti i valori cristiani sono coinvolti? Come può non essersi ricordato che proprio l'individuazione di quel che sarà rovesciato nel mondo nuovo presuppone tutto un universo culturale, onde, anche nelle fantasie mitiche dei popoli, altri valori, altre realtà hanno di tempo in tempo configurato diverse immagini della vita eterna?

Per questo, la promessa della Resurrezione, con i connotati che ad essa derivano dalla testimonianza e dalle parole stesse di Cristo, è tutt'altro che la risposta ai desideri non appagati latenti nell'animo umano; è invece l'inizio di un nuovo progetto per l'uomo, il quale deve imparare a desiderare cose nuove, a scandalizzarsi per quelle stesse realtà che lo affascinavano, a lottare per coloro che egli disprezzava, ad amare i suoi nemici, a ridefinire tutto il suo mondo.

[Edoardo Benvenuto]

IL RUOLO DELLA POLITICA — *Il termine ideologia è stato talmente ridefinito all'interno delle varie scuole che ha preso un significato univoco. In sé corrisponde a « discorso sulle idee », e suppone che la storia delle idee abbia un senso, sia cioè esponibile essa stessa come un'idea. Se Destutt de Tracy è stato il primo a usarlo in questo senso, è perché l'illuminismo era guidato da un'ipotesi sulla* storia delle idee, *un'ipotesi non riducibile alla storia della rivelazione (perché era la storia sacra biblica ed ecclesiale ad aver fornito il primo modello di una storia delle idee). In Marx, che è l'autore che imporrà l'uso del termine « ideologia », la parola non è presa in senso diverso. Tuttavia l'ideologia è per Marx una rappresentazione di una realtà rovesciata, ed è rovesciata essa stessa: è il sistema capitalistico, e in genere le egemonie di classe, salvo quella proletaria, che determinano l'illusione di un'autonomia delle idee rispetto alla prassi. L'autonomia del mondo ideale è l'espressione « rovesciata » della realtà rovesciata, è l'alienazione dell'uomo espressa nella scissione tra un universo oggettivo del pensiero e l'universo umano. L'ideologia appare dunque, in quanto espressione della realtà rovesciata, cioè della mistificazione oggettiva dei rapporti reali che è propria della società capitalistica, come una mistificazione alla seconda potenza. L'« ideologia tedesca », cioè la filosofia hegeliana e*

post-hegeliana, non parla di capitalismo; la realtà sparisce nella sua descrizione sub specie universali: *nemmeno la descrizione del reale in quanto rovesciato che è data dall'economia politica, ha spazio in essa, perché l'« ideologia tedesca » non descrive una società, ma il Logos (Hegel) e l'Uomo (la sinistra hegeliana).*

L'ideologia assume dunque qui un ruolo negativo, che la vera scienza del reale è chiamata a dissolvere.

*Ma nel leninismo il ruolo dell'ideologia muta, perché si assume la possibilità di un'*ideologia del proletariato, *corrispondente al periodo della dittatura del proletariato, un periodo cioè provvisorio di transizione dall'economia borghese al socialismo. L'ideologia rimane come rimane lo Stato, quale forma coercitiva della sanzione sociale, perché la divisione in classi esiste ancora e, dunque, esiste ancora l'ideologia borghese, cui l'ideologia del proletariato si contrappone come un'arma. L'ideologia pertanto assume qui un ruolo di giustificazione e di momento della prassi, di esposizione della verità della prassi. A partire dall'uso leninista il termine « ideologia » assumerà un significato più ampio. Un punto di arrivo è la distinzione/contrapposizione di ideologia a utopia, come è svolta da K. Mannheim, in cui l'ideologia appare come un momento della prassi, l'utopia come una falsificazione della prassi in un razionale astratto ed astorico. Il termine di ideologia non rende in alcuna delle sue versioni giustizia al concetto di verità, come di una realtà irriducibile alla prassi e capace di valere quale misura di essa.*

Se perciò dobbiamo riferirci ad una misura teorica della politica, preferiamo riferirci ancora all'antico termine di filosofia, intesa in questo caso come analisi della realtà e del significato che un insieme di fatti storici ha in riferimento all'uomo come causa e fine immanente della sua prassi.

La psicologia e la sociologia tendono ad offrire alla prassi delle analisi che si pongono come normative, ma è dubbio che discipline che si pongono come settoriali ed empiriche possano dare indicazioni di tale natura. La scuola di Francoforte ha fatto giustizia di una concezione totalizzante di sociologia, ed ha evidenziato il carattere dubbio del concetto di scienza sociale. cioè dell'estensione all'uomo dei metodi elaborati nelle scienze della natura. La conoscenza che l'uomo ha dell'uomo non può non essere anche una critica del reale (cioè non involgere una dimensione etica), laddove il concetto di critica del reale non ha senso se applicato alle scienze della natura. Questa brevissima osservazione vale per indicare che esiste la possibilità di una riflessione sull'evento politico alla luce di valori universali, cioè a partire dall'assunzione di una non semplice riduzione dell'uomo al fatto storico. Un tale tipo di considerazioni ha poco peso nel tipo di cultura italiana che si è configurata negli anni '60 e che ha carattere strettamente sociologico, eppure ricalca i temi di un marxismo generico (in genere sul piano storiografico). Comprendo che in una cultura stretta tra marxismo e sociologia, e sul grande sfondo del mito scientista, sia difficile parlare di cittadinanza della filosofia della politica.

Né il marxismo teorico, né la sociologia mantengono la specificità e l'autonomia dell'azione politica. Sia marxismo teorico sia sociologia sono governati di fatto dal presupposto che si possano estendere ai rapporti sociali i metodi delle scienze della natura (comunque si determinino poi tali metodi), e ciò rende improponibile la specificità della politica, cioè dell'esercizio, individuale e collettivo, della libertà come avente una creatività ed un significato. Si può notare come la linea culturale del PCI si sia, dopo la liberazione, arroccata su Gramsci quale fondatore di un'autonomia del discorso storico-politico (quindi nazionale) dal discorso socio-economico (generale e motivato come scienza): ciò crea ancora al presente, con la ripresa di un marxismo teorico seguita alla contestazione, dei problemi alla dirigenza del PCI. Il mutamento che le scienze della natura applicate alla prassi hanno determinato, ha riproposto in modo nuovo tutti i problemi della condizione umana, non perché abbia reso l'uomo diverso da se stesso, ma perché ha stabilito delle possibilità diverse di essere uomo, prima non maturate. Le differenze storiche della condizione umana hanno un significato universale, indicano la forma del divenire umano: è da questo punto di vista che possono essere considerate.

La società tecnologica tende non solo a fare della natura una condizione della vita umana, ma anche a trasformarla in oggetto e mezzo del lavoro umano, ossia a trasformare in modo crescente la natura in prolungamento della prassi dell'uomo. Bilanciare la conservazione della natura come quadro di vita e come supplemento della prassi umana è un problema nuovo, di cui gradualmente si conoscono le implicazioni. Ma questo è solo un aspetto del problema, e neppure il più premente. Il fatto più grave è che il lavoro dell'uomo, fuso con la natura che ha trasformato, si erige innanzi all'uomo come una nuova necessità, un nuovo mondo incerto e ad esso estraneo come la natura non trasformata. In questo modo si può parlare ancora, in un senso non dialettico, della società tecnologica come prassi umana oggettivata e come lavoro alienato, divenuto altra cosa dal suo produttore. Non possiamo determinare in leggi razionali lo sviluppo globale della società tecnologica, non esiste in essa né una razionalità di tipo descrittivo, né una razionalità di tipo deontologico. Non si può descrivere la società tecnologica come una realtà naturale, supponendo certa la razionalità dell'oggetto, né risolverla in precetti di dover essere, di cui non si conoscono il significato ed il risultato. Nel mondo complesso che l'uomo ha creato vige un'ampia eterogenesi dei fini, le migliori intenzioni possono condurre ai peggiori risultati. La prassi oggettivata, il lavoro alienato hanno per l'uomo ad un tempo tutta l'estraneità della natura e tutta l'incertezza della prassi umana.

In questa società il ruolo della politica diviene incerto. I modelli istituzionali di cui disponiamo, sia il democratico sia l'autoritario, e tutte le varianti sono ancora condizionati a modelli di società naturale, vogliano garantire o contro il potere tiranno o contro l'anarchia dei poteri. La descrizione della realtà che sta alla base delle nostre ideologie politiche è ancora

quella del secolo XVIII: esse partono da una condizione « naturale » della società e dell'uomo, oggi non più esistente.

Se dovessimo formulare il problema politico, esso potrebbe essere così espresso: quali sono le condizioni a cui l'uomo può esprimere la propria libertà sul piano sociale, essendo tale libertà quello scarto tra l'uomo e la sua opera (la società tecnologica) che gli può consentire di dominarla.

E' questo discorso un discorso politicamente ozioso ed infecondo, cioè privo di conseguenze? Non ci sembra, perché può essere la base per un nuovo apprezzamento della funzione della politica e della funzione dello Stato. Ciò può inquadrarsi in questa tesi generale: le funzioni etico-politiche perdono il loro carattere di totalità (proprio di esse nella società pretecnologica) e possono divenire mezzo di limitazione sociale dell'impatto sull'uomo della società tecnologica.

In questo senso esse debbono esprimere motivazioni diverse dall'edonismo e dalla frustrazione che sono le tecniche di dominio sull'individuo proprie della società tecnologica. La società tecnologica ha infatti elaborato le sue tecniche di controllo dell'opinione. Esse consistono nell'offrire il piacere individuale come unica motivazione degli atti, mantenendo contemporaneamente il mito di una società futura espressa come la massimizzazione del piacere individuale di tutti i soggetti. Quest'astratto mito futuro assicura l'individuo della moralità del principio edonistico, poiché il fine « etico » è visto come la massimizzazione del principio edonistico.

Il piacere collettivo (abolizione del sottosviluppo, ecc.) è visto come l'effetto della massimizzazione del piacere individuale. Abbiamo così la scissione dell'individuo tra un'utopia sociale astratta ed un edonismo individualistico concreto. L'utopia non passa la soglia dei verdissimi anni, può degenerare in culto della violenza e così rarefarsi ed essere socialmente condannata. Il lavoro stesso diviene irrilevante in se stesso, non « affezionabile » e mero strumento del piacere. Così l'uomo diviene strumento cosciente di esser tale durante la parte maggiore e più significante della propria vita, e rimane frustrato, diviso tra un piacere mitico ed irraggiungibile ed una strumentalizzazione reale.

La famiglia, la scuola, la politica, lo Stato dovrebbero essere mezzi per contrastare il modello etico della società tecnologica, che tende a ridurre la coscienza umana a mera funzione della prassi oggettiva, del lavoro alienato.

La tensione tra il modello delle istituzioni a carattere etico e la morale deistituzionalizzata della società tecnologica crea le società ingovernabili. La società tecnologica tende a produrre l'uomo frustrato perché esso è integrabile nel sistema del lavoro alienato. L'irriducibilità dell'uomo a prassi oggettiva, a lavoro alienato crea delle tensioni di protesta, che non trovano più le loro motivazioni se non nel principio del piacere, e sono così continuamente destinate alla decapitazione. La consunzione della libertà che il principio edonistico della società tecnologica compie sistematicamente è anche la realizzazione della vacuità dell'agire e quindi l'inaridimento della vita.

Le istituzioni antiche (famiglia, scuola, politica, Stato) possono avere così il ruolo di critica costante del principio edonistico e di rigetto dell'integrazione dell'uomo nel sistema del lavoro alienato.

[Gianni Baget-Bozzo]

NOVE TESI PER UN'ETICA CRISTIANA — *La sottocommissione di morale della Commissione Teologica Internazionale ha pubblicato uno studio intitolato « Nove tesi per un'etica cristiana », dovuto al teologo svizzero Hans Urs von Balthasar (cf. il testo in* La Documentation Catholique, *4 maggio 1975).*

Il primo problema che il testo suscita è quello stesso del suo linguaggio.

Le parole della tradizione scolastica, lavorate nei secoli e fondate su definizioni tendenzialmente rigorose, hanno sul piano linguistico l'inestimabile vantaggio dell'univocità. Il von Balthasar, in relazione ad una diversa scelta di pensiero, usa parole correnti nella filosofia contemporanea, che non hanno però il medesimo senso in tutti gli autori. E' difficile dire che cosa significhino di preciso, nel testo in esame, espressioni che hanno dietro un riferimento culturale, quali il « cogito sum », il « lume interiore dell'Essere » o il « pre-sapere trascendentale ». Non sappiamo in quale misura dobbiamo ricorrere a Descartes o ad Heidegger per interpretarle.

Le difficoltà del testo non riguardano tuttavia, evidentemente, le parole ma il pensiero.

Il problema che sta alla base delle tesi, è la ricerca dello specifico cristiano nella morale. In altri termini, in che cosa l'etica cristiana si differenzi dall'etica fondata sulla sola ragione.

Porre il problema della differenziazione tra etica ed etica cristiana implica anche il compito di indicare ciò che hanno in comune: cioè approfondire il senso in cui il cristianesimo contiene, omogeneamente a se stesso, qualcosa che corrisponda all'esperienza etica comune. Il von Balthasar parte, negando in sostanza il problema e facendo dell'etica cristiana una categoria a sé.

Il von Balthasar muove dal principio di un'etica interamente dedotta dalla Scrittura ed usa l'espressione suggestiva del Cristo « imperativo categorico concreto ». Quando esplicita ciò che intende con questa espressione, il von Balthasar non ricorre al concetto di legge, ma a quello di grazia: il Cristo è « norma concreta » in quanto « ci rende capaci di compiere la volontà del Padre ».

Tuttavia il problema dei rapporti tra grazia e morale è originario al cristianesimo ed antichissimo. Gli entusiasti di Corinto e i nicolaiti asiati

deducevano dalla divinizzazione la liceità di mangiare gli idolotiti e di fornicare.

Poiché lo stato di grazia non conferisce l'impeccabilità, rimane anche nel cristiano la dialettica tra bene e male e quindi quella tra norma e spontaneità. In ciò non vi è differenza tra il cristiano e l'uomo, ma vi è continuità tra la vecchia e la nuova creatura. La dialettica tra norma e spontaneità assume aspetti diversi, ma non perde la sua continuità essenziale (visto che anche nell'uomo non cristiano opera la presenza della grazia). Il concetto di moralità dell'azione, cioè il suo riferimento ad una norma posta in sé come diversa da essa, deve essere inteso quale dato antropologico, che la Rivelazione interpreta e qualifica in relazione all'opera della grazia, ma non costituisce né definisce in modo originario. L'etica è un'esperienza ed una forma universale, che assume una nuova dimensione nel cristianesimo, senza perdere la sua identità originaria.

Il metodo del von Balthasar, che definisce l'etica esclusivamente a partire dalla Rivelazione, non tiene conto di questo dato determinante del problema. Il « naturale » viene dopo, e quasi come un'appendice, intitolata « frammenti di un'etica extra-biblica ». E' in questa sede che il von Balthasar parla della coscienza, quasi che un discorso di questa portata non fosse costitutivo dell'etica biblica e potesse essere inteso solo come la premessa di un discorso rivolto al mondo « pre-biblico » o « post-cristiano ».

La tesi sulla coscienza mette però in luce che precise tesi filosofiche sottendono le tesi teologiche precedentemente svolte e vi hanno dato forma: naturam expellas furca ...

*L'uomo, in quanto soggetto etico, è visto come apertura trascendentale, in cui è data come oggetto « l'assoluta identità tra Spirito ed Essere, e dunque l'assoluto possesso di sé, che diciamo Dio ». Il soggetto si conosce in riferimento all'oggetto assoluto, dalla cui presenza è trascendentalmente costituito. Solo in riferimento all'unità assoluta tra spirito ed essere, libertà e bene, esso coglie se stesso come unità derivata. L'ipoteca ontologista di tale discorso è evidente. E' l'appercezione dell'« identità originaria dell'Essere e della sua luce interiore » che mostra come « la libertà come facoltà di disporre di sé e la grazia come partecipazione accordata non siano separate ». Trascuriamo ora il problema della gratuità della grazia e la distinzione dell'ordine naturale e dell'ordine soprannaturale: l'*Humani Generis *sembra così lontana.*

Per rimanere sul piano strettamente etico, ne viene che il soggetto non può non cogliere come non separabili in sé la libertà e l'inclinazione al bene. L'identità trascendentale tra bene e libertà rende problematico il concetto di peccato e sembra farlo coincidere con il concetto di errore: come se il bene a priori fosse stato mal identificato nei beni colti a posteriori. La tesi sulla coscienza ci dà infatti una definizione di virtù, ma non una definizione di peccato. Per il von Balthasar il peccato è una possibilità esclusivamente cristiana, ed è perciò trattato, prima della coscienza, nella tesi quarta, strettamente teologica. Infatti « la prossimità del cristia-

no, nel suo agire morale, al principio della santità divina, che lo vivifica quale membro del Cristo, ha per effetto che la colpa commessa contro una semplice « legge » (secondo la concezione ebraica), contro una pura « idea » (secondo il pensiero greco), diviene peccato ».

Così, paradossalmente, la conseguenza della redenzione divinizzatrice è proprio quella di rendere possibile il « peccato ». Il linguaggio del von Balthasar non ci sembra qui in armonìa con quello della Scrittura e della Tradizione.

Tuttavia vi è una certa affinità tra il metodo seguito dal von Balthasar (definire l'etica cristiana esclusivamente sulla base della Rivelazione) e il paradossale risultato cui egli giunge. L'eterogeneità essenziale tra il cristiano e il non cristiano (che fa il primo capace di peccato, mentre il secondo è capace di colpa o di errore) corrisponde al rifiuto di porre il problema dell'etica cristiana come il problema della relazione della morale con il Cristianesimo e alla decisione di fare dell'etica nel Cristianesimo una nozione propriamente rivelata.

Vi è innegabilmente un'unità fra il « trascendentale » Cristo (« imperativo categorico concreto ») e il trascendentale antropologico. L'apertura originaria antropologica « costituisce almeno un pre-sapere trascendentale di ciò che è una rivelazione ». Ma può la Rivelazione presentarsi come un semplice a posteriori dell'apertura trascendentale? O piuttosto non si manifesterà come la determinazione della stessa appercezione originaria, dell'« assoluta identità tra Essere e Spirito »? Nel pensiero trascendentalistico la rivelazione non può situarsi in realtà che all'interno dell'oggetto dell'apertura trascendentale, e non può darsi come un semplice a posteriori rispetto ad essa. Ciò appare chiaro sul piano etico: per il von Balthasar le norme non appaiono mai come determinazioni del Bene o, meglio, la norma « non intende né sostituire né rappresentare il Bene stesso ». La norma dunque non ha, nelle « tesi », alcun significato di conoscenza morale, ma ha semmai la funzione, giuridica e politica, di indirizzare il soggetto verso la vera conoscenza del Bene, che è al livello dell'appercezione trascendentale, come struttura antropologica e come struttura teologica, e che è pertanto intrinsecamente oltre la norma e trascendentalmente coincidente con la libertà.

Il concetto di oggettività della morale cade perché era stato escluso sin dall'inizio. L'antropologia trascendentale non può accettare la moralità dell'oggetto (o della fattispecie) dell'azione, perché ciò è incompatibile con il postulato del trascendentalismo. Questa dissoluzione dell'oggettività della morale (o della moralità dell'oggetto) è stata rigorosamente mantenuta dalle « tesi » nella stessa analisi propriamente teologica.

L'universalità della norma concreta, intesa come reciprocità nell'amore, diviene « un a priori profondo, nel cuore dei credenti » grazie allo Spirito Santo e si pone come il dono della « coscienza personale del "Noi" che formano i membri. E' nella sua realizzazione vivente che consiste l'agire morale dei cristiani ». La trascendenza della norma rispetto all'agire è

risolta semplicemente nell'ecclesialità dell'essere cristiano. A livello ecclesiale ciò offusca la differenza tra la regula normans *e la* regula normata, *tra il* depositum fidei *e il dogma ecclesiastico. E così appare una sorta di positivismo ecclesiastico, precisamente ogni volta che si dovrebbe veramente affrontare il concetto della nuova legge. Il contrasto tra legge ed azione è nella forma del contrasto tra comunità ecclesiale e singolo, come se fosse impossibile parlare, nel quadro del Nuovo Testamento, di una legge divina e non fosse proprio essa a dare valore e potenza normativa alla regola ecclesiastica.*

La revisione del trascendentalismo kantiano, iniziata dal Marechal e di cui il pensiero del von Balthasar si rivela tributario sul piano speculativo, dà luogo ad un linguaggio teologico diverso da quello tradizionale, senza risolverlo e comprenderlo in se stesso. Costituisce veramente un'altra teologia. Da essa non ci si poteva attendere il soddisfacimento di una richiesta così teologicamente essenziale come la fondazione dell'oggettività della morale. Ed infatti le « tesi » mostrano che esso non c'è stato.

[Gianni Baget-Bozzo]

LIBRI RICEVUTI

Y. Congar: « Un peuple messianique » - Salut et libération - Cerf, Paris 1975, pp. 195.

C. Duquoc - J. Guichard: « Politique et vocabulaire liturgique » - Cerf, Paris 1975, pp. 151.

Paul de Gail s.j.: « Le visage de Jésus-Christ et son linceul » - Editions France - Empire 1975, pp. 317.

Victor Manuel Arbeloa: « Aquella Espana catolica » - Sigueme, Salamanca 1975, pp. 361.

Luisito Bianchi: « Dialogo sulla gratuità » - Morcelliana, Brescia 1975, pp. 148.

Kajetan Esser: « Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano » - Jaca Book 1975, pp. 255.

Filippo Garrone: « Tempo come specchio » - Sabatelli, Genova 1975, pp. 93.

Raoul Auclair: « Le jour de Yahvé » - Téqui, Paris 1975, pp. 282.

Ivan Restrepo: « Taizé » - Sigueme, Salamanca 1975, pp. 469.

Antonio Caparros: « El caracter social segun Erich Fromm » - Sigueme, Salamanca 1975, pp. 306.

Luciana Frassati: « Pier Giorgio Frassati - I giorni della sua vita » - Studium, Roma 1975, pp. 193.

Lucien Deiss: « Vivre la parole en communauté » - Desclée de Brouwer, Paris 1974, pp. 371.

Pier Angelo Sequeri: « Escatologia e teologia » (infrastruttura concettuale del discorso su « Dio » come « futuro ») - La Società Cattolica, Venegono Inferiore 1975, pp. 142.

Giacomo Crosignani C.M.: « La teoria del naturale e del soprannaturale secondo S. Tommaso d'Aquino » - Collegio Alberoni, Piacenza 1974, pp. 95.

Hans Walter Wolff: « Ancien Testament - Problèmes d'introduction » - Labor et Fides, Genève 1973, pp. 203.

Lluis M. Xirinacs: « Sujeto » - Sigueme, Salamanca 1975, pp. 244.

Basilio de San Pablo, C.P.: « Clave sacrificial de la redencion » - Studium, Madrid 1975, pp. 292.

P. Silvestro Candela: « L'unità e la religiosità del pensiero di Giambattista Vico » - Cenacolo Serafico, Napoli 1969, pp. 274.

Wolfhart Pannenberg: « Questioni fondamentali di teologia sistematica » - Queriniana, Brescia 1975, pp. 549.

« Nuovo libro della fede » - a cura di Johannes Feiner e Lukas Vischer - Queriniana, Brescia 1975, pp. 584.